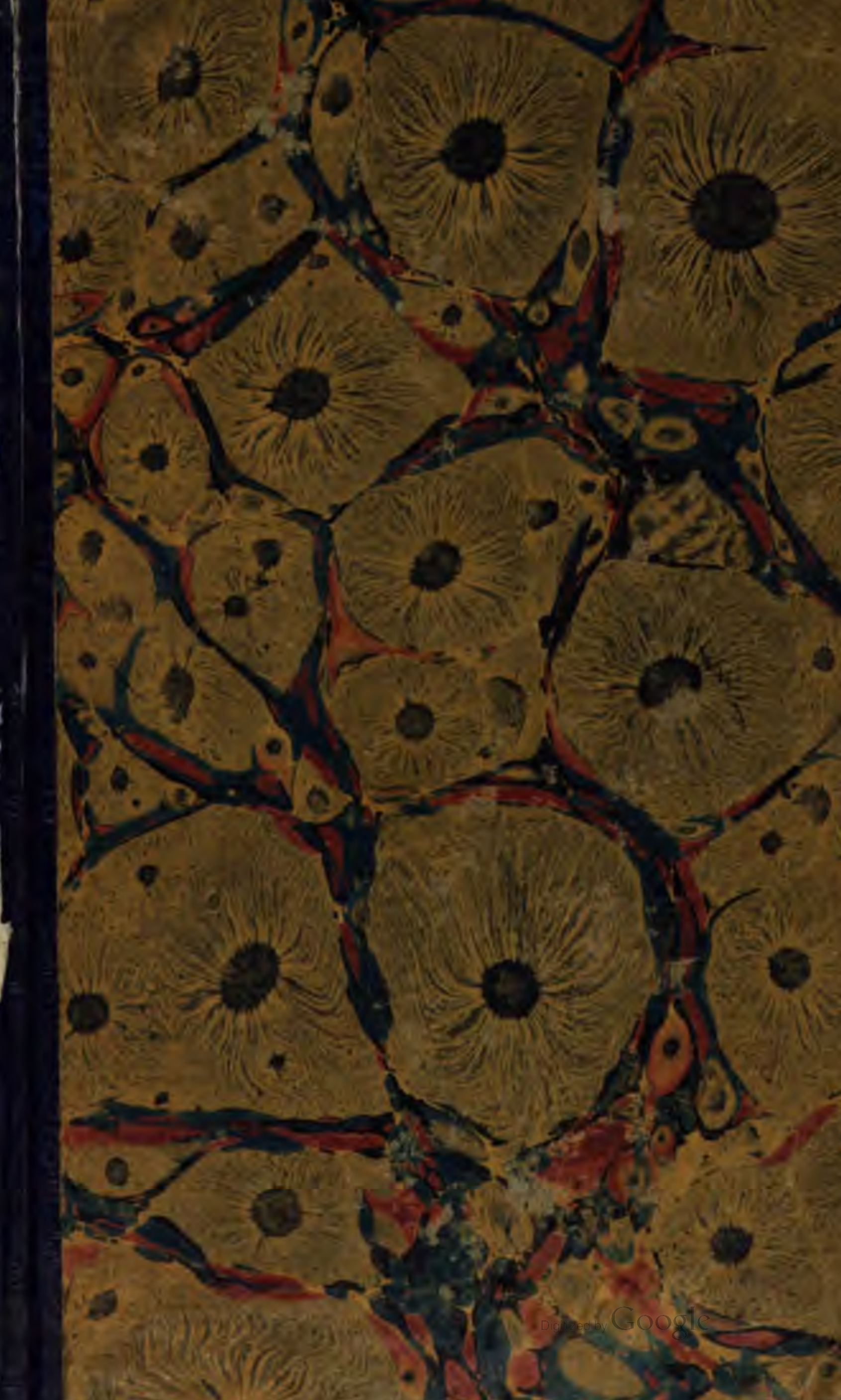







Digitized by Google

Zeitschrift

für

Theologi

in Verbindung mit mehreren Gelehrte

herausgegeben

von

geheimer Rath Dr. Hug, geistlichen Rath Dr. Werk, geistlichen
Dr. v. Hirscher, geistlichen Rath Dr. Staudenmaier, gei
Rath Dr. Vogel, Dr. Schleyer und Dr. Maier,

Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Brei

(Eilfter Band.)

Freiburg im Breisgau.
Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhand
(Wien, bei Braumüller und Seidel und Gerold und Sohn.)

1844

I.

Abhandlungen.

1.

Die Synoden zu Goa.

Mit der Erhebung des Bisthumes Goa zur Metropole des portugiesischen Indiens und der gleichzeitigen Errichtung der Bisthümer Malacca und Cochim, welche Papst Paul IV auf Betrieb König Sebastians von Portugal im J. 1557 vornahm, wurde für die religiösen Bedürfnisse der Christen und die Ausbreitung der christlichen Lehre in den portugiesischen Colonien Indiens auf die ihren Verhältnissen am meisten entsprechende Weise gesorgt.

Zwar hatte schon Papst Clemens VII in einem geheimen Consistorium zu Bologna am 31. Januar 1533 die Errichtung der Bisthümer St. Jago auf der gleichnamigen Insel von Caboverde, St. Salvator, mit dem Sitze in der Stadt Angra auf der Insel Terçeira, St. Maria auf der Insel St. Thomas an der Westküste von Afrika, und St. Catharina in der Stadt Goa, im gewöhnlichen Leben die Bisthümer Caboverde, Angra, St. Thomas und Goa genannt, ausgesprochen, und zu ihrer Metropole das in demselben Consistorium zum Erzbisthume erhobene Bisthum Funchal auf der Insel Madeira bestimmt, auch bald darauf den Neffen König Johanns III, Martin von Portugal, zum ersten

Erzbischofe der neuen Metropole und Primas von Indien ernannt (10. Febr. 1533): allein die Unterhandlungen über die Abgränzung und Einrichtung der neuen Kirchenprovinz verzögerten die Ausfertigung der Bullen so sehr, daß während der Regierung Clemens VII nur allein die Bulle über die Errichtung des Bisthumes Caboverde, zugleich mit dem Consistorialdekrete über die Errichtung der übrigen Bisthümer (31. Jan. 1533), erschien, und die Ausführung des letzteren dem Nachfolger Clemens VII überlassen blieb. Paul III erließ bald nach seinem Regierungsantritte die Bullen über die Errichtung der Bisthümer Angra, Goa und St. Thomas, (3. Nov. 1534) und nach längeren Unterhandlungen auch die über das Erzbisthum Funchal (8. Juli 1539), indem er theils die früheren Entwürfe seines Vorfahrers beibehielt, theils die von Seite des Königes gewünschten Abänderungen an ihre Stelle setzte. Funchal erhielt als Erzdiöcese die Inselgruppe von Madeira mit den Selvages, den Strich auf dem afrikanischen Festlande von der Gränze des Bisthumes Safim bis zum Flusse Senegal, und die neuen Entdeckungen in Brasilien zum Gebiete; als Metropole und Primatie aber umfaßte es die vier neu errichteten Bisthümer, so daß sich die Jurisdiction seines Metropoliten über den größten Theil von Afrika, einen großen Theil von Indien und alle portugiesischen Colonien in Südamerika erstreckte.

Die Gränzen des Bisthumes Goa giengen, nach ausdrücklichem Verlangen des Königes, vom Cap der guten Hoffnung, wo die Jurisdiction des Bischofes von St. Thomas aufhörte, bis nach China. Die ganze bischöfliche Jurisdiction, die der Christusorden, und nach ihm der Bischof von Funchal in diesen Ländern geübt hatten, und alle Rechte, welche der Orden noch besaß, wurden auf den Bischof von Goa übergetragen. Goa wurde zur Stadt erhoben, an der Cathedrale St. Catharina ein Domkapitel mit den Dignitäten eines Dechants, Archidiakons, Cantors, Schatzmeisters und Scholastikus nebst 12 Canonikern errichtet, und aus

den Einkünften, welche der König als Großmeister des Christusordens erhob, dotirt.

Das Patronatsrecht ertheilte Clemens VII dem Könige binnen Jahresfrist, wegen der großen Entfernung des Bisthumes von Europa, sowohl für den bischöflichen Stuhl, mit Ausnahme der ersten Besetzung, welche er sich vorbehielt, als auch für die Präsentation der Dignitarier und der übrigen Canoniker, so wie für alle Beneficien der Stadt und Diöcese, wie es der Großmeister des Christusordens geübt hatte.

Dagegen verpflichtete der Papst den König, die Cathedrale erweitern, alle kirchlichen Gebäude für Stadt und Diöcese herstellen zu lassen und für ihre Erhaltung Sorge zu tragen, sie mit Paramenten, Glocken, Orgeln und allem Nöthigen zu versehen, die Bezahlung des Bischofes und der Canoniker zu übernehmen, der Pfarrgeistlichkeit in der Stadt und Diöcese die Congrua zu verabreichen, die nöthigen Kirchen zu bauen und die dabei anzustellenden Geistlichen zu besolden.

Clemens VII starb noch vor der Bekanntmachung der Errichtungsbulle; Paul III ließ sie ausfertigen und nahm die Bestimmungen seines Vorgängers in sie auf. Aequum reputamus et rationi consonum, sagt er im Eingange, ut ea quae de romani pontificis provisione processerunt, licet ejus superveniente obitu literae apostolicae super illud confectae non fuerint, suae sortiantur effectum. Er erklärt am Schlusse, daß das Consistorialdekret seines Vorgängers im geheimen Consistorium zu Bologna (15. Januar 1533) dieselbe Kraft haben solle, als wäre die Bulle hierüber wirklich erlassen worden, indem er sagt: ne autem de erectione, et institutione posterioribus, dismembratione, separatione, assignatione, subjectione, applicatione, appropriatione, reservatione, voluntate, statuto, ordinatione, approbatione, confirmatione, suppletione, praecepto, mandato, concessione, decreto, derogatione praedictis, pro eo quod super illis dicti Clementis praedecessoris, ejus superveniente obitu, literae confectae non fuerunt, valeat quomodolibet

haesitari, ipseque Joannes rex, et pro tempore existens Portugalliae et Algarbiorum rex, ac episcopus Goanensis illorum frustrentur effectu, volumus et similiter auctoritate apostolica decernimus, quod erectio, institutio, dismembratio, separatio, assignatio, subjectio, applicatio, appropriatio, reservatio, voluntas, statutum, ordinatio, approbatio, confirmatio, suppletio, praeceptum, mandatum, decretum et derogatio Clementis praedecessoris hujusmodi perinde a dicta die pridie Kalendas Februarii suum sortiantur effectum, ac si super illis ipsius Clementis praedecessoris literae sub ejusdem diei data, confectae fuissent, prout superius enarratur etc.

Der erwählte Bischof für Goa, D. Francisco de Mello, starb zu Evora (27. April 1536), ehe seine Ernennung von Rom eingetroffen war; an seine Stelle setzte Paul III durch die Bulle: regimini universalis ecclesiae, erlassen am 11. April 1537, D. Joao de Albuquerque, der im folgenden Jahre Besitz von seiner Diöcese nahm und sie bis zu seinem Tode (28. Februar 1553) verwaltete.

Inzwischen war der Metropolit Martin von Portugal zu Lissabon (15. November 1547) gestorben, und König Johann III dachte an eine neue Organisation der bisherigen Metropole Funchal. Man fand, daß der Sitz Funchal unzweckmäßig gewählt sei, theils wegen der großen Entfernung von den Suffraganbisthümern, theils weil diese mit Funchal in keinem Verkehre, dagegen in fortwährendem Verkehre mit Lissabon standen, und so wurde denn, auf Andringen des Königes, Funchal wieder Bisthum und nebst seinen bisherigen Suffraganbisthümern dem Erzbisthum Lissabon untergeben. Johann III ließ indessen mit dem römischen Hofe unterhandeln, um Goa, welches durch Lage, Bevölkerung und Verkehr den Vorrang verdiente, zur Metropole des portugiesischen Indiens zu erheben; er erlebte aber das Ende dieser Unterhandlungen nicht († 1557), welche die Königin Catharina für ihren minderjährigen Enkel Sebastian fort-

setzte. Dieselbe erwirkte vom Papste Paul IV die Bulle pro excellenti praeeminentia sedis apostolicae, welche in zweifacher Fassung veröffentlicht, die Errichtung der beiden Bisthümer Malacca und Cochim verordnete, und die gleichzeitige Bulle et si sancta et immaculata, durch welche Goa vom Bisthume zum Erzbisthume erhoben wurde.

Cochim und Malacca wurden Städte, die Kirchen zum heil. Kreuz in Cochim und St. Maria in Malacca zu bischöflichen Cathedralen bestimmt, die Kapitel erhielten dieselbe Einrichtung, welche Paul III für das Domkapitel zu Goa getroffen hatte, die Dotation übernahm der König, welchem das Patronatsrecht in gleichem Umfange, wie in der Diöcese Goa, ertheilt wurde. Die Gränzen der beiden Diöcesen werden in der Stiftungsbulle nicht angegeben, sie wurden erst später bestimmt; Cochim erhielt die Stadt Cochim und das Reich des den Portugiesen tributpflichtigen heidnischen Königs von Cochim, die Insel Cranganor, die Reiche Comorim, die Insel Ceylon, die Küste Coromandel und Bengalen; Malacca erhielt Hinterindien mit den ostindischen Inseln und dehnte seine Missionen bis nach China aus. Beide Bisthümer wurden dem Erzbisthume Goa untergeordnet, dessen Gränzen sich vom Cap der guten Hoffnung bis nach Cananor, erstreckten, und dessen Einkünfte bedeutend vermehrt wurden. Zum ersten Erzbischofe von Goa wurde D. Gaspar de Leao ernannt, der im Jahre 1560 Besitz von der Erzdiöcese nahm, und im Jahre 1567 seine Würde resignirte. Auf ihn folgte auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Goa der erste Bischof von Cochim D. Fr. Jorge Themudo, nach dessen Tode (29. April 1571) Gaspar de Leao die Leitung der Erzdiöcese wieder übernahm und sie bis zu seinem Ableben († 15. Aug. 1576) fortführte.

Schon im ersten Jahre der Regierung Don Gaspars hatten sich die Christen in Goa um 2000 vermehrt; in einem Briefe an den König vom 29. Nov. 1561 giebt der Erzbischof die christliche Bevölkerung der Insel Goa auf

12,000 Seelen an. Die Antwort des Königes trägt ihm auf, im Vereine mit dem Vicekönige und den Jesuiten dahin zu arbeiten, daß das Werk der Bekehrung nicht blos auf der Insel Goa, sondern in allen Colonien schnell und sicher fortschreite.

Im Jahre 1566 gründete D. Gaspar das Franziskanerkloster Madre Deos in der Stadt Goa, und suchte um seine Enthebung von der Verwaltung der Erzdiöcese nach, um sich in die Stille des klösterlichen Lebens zurückzuziehen.

Den Dekreten des Kirchenrathes von Trient gemäß berief er noch eine Provinzialsynode im Jahre 1567 nach Goa; aber während der Dauer der Synodalverhandlungen erfolgte die päpstliche Genehmigung seiner Resignation, und sein Nachfolger D. Fr. Jorge Themudo schloß dieselbe. Außer ihm, der bis zu seiner Ernennung zum Erzbischofe als Bischof von Cochim der Synode beiwohnte, waren noch Manoel Coutrinho der Administrator des Erzbischofes für Moçambique und Sofala, Vicente Viegas als Bevollmächtigter des Bischofes von Malacca, die Oberen des Dominikaner-, Franziskaner- und Jesuitenordens und die Doctoren und Lehrer der Theologie aus der Erzdiöcese gegenwärtig.

Das von Pius IV vorgeschriebene Glaubensbekenntniß wurde von allen Mitgliedern abgelegt, und die Synode begann hierauf ihre eigentlichen Verhandlungen, die nebst einigen Reformen für die Cleriker besonders die Bekehrung der Muhamedaner und Heiden, ihre Unterweisung im Christenthume, die Taufe der Catechumenen, den Umgang der Christen mit den Muhamedanern und Heiden, das Zusammenleben des christlichen Ehetheils mit dem ungläubigen, den Besuch der Pagoden, die Verbannung der ungläubigen Lehrer und die Abschaffung ihrer Feste und Gebräuche betreffen. Die Synode zählte hierin besonders auf die Mitwirkung des weltlichen Armes und stellte deßhalb in ihren Dekreten eine Reihe von Anträgen an die Regierung, welchen der Vicekönig D. Antonio de Noronha im Namen König Sebastians auch

durch ein Gesetz, das alle Wünsche der Synode umfaßte, noch in demselben Jahre entsprach (4. December 1567). Die nächste Provinzialsynode wurde auf das Jahr 1571 anberaumt; die vom Erzbischofe Don Gaspar entworfenen und der Provinzialsynode vorgelegten Statuten wurden genehmigt und ihre Einführung verordnet, und am Schlusse der Antrag des Erzbischofes Don Themudo, sich an Papst Pius V zu wenden, um die Bestättigung der Synode zu erhalten, einstimmig angenommen.

Die Statuten für die Erzdiöcese Goa sind in 39 Titel eingetheilt. Sie handeln vom katholischen Glauben (Tit. 1), von den heiligen Sakramenten (Tit. 2—12), vom Kirchenjahre (Tit. 12), von den Pflichten der Cleriker (Tit. 13 — 18), vom Ritus und der Liturgie (Tit. 16—21), von dem Kirchengute und dem Zehenten (Tit. 21—24), von den Testamenten (Tit. 25—26), von der kirchlichen Strafgewalt, den Verbrechen und Strafen und der Jurisdiction der Cleriker (Tit. 27—37), von der Publikation dieser Statuten (Tit. 38), und von den kirchlichen Visitationen (Tit. 39).

Don Gaspar hatte, um diese Statuten zweckmäßig und der Erfahrung gemäß einzurichten, in drei Jahren dreimal die Erzdiöcese visitirt; als er sie hierauf beendigt hatte und auf einer Provinzialsynode bekannt machen wollte, wurden ihm mehrere Beschlüsse des Concils von Trient mitgetheilt, die ihn zu einigen Aenderungen veranlaßten. Im Jahre 1566 erhielt er die Beschlüsse von Trient vollständig, und traf hierauf an dem Entwurfe der Statuten die letzten Verbesserungen, legte sie der Provinzialsynode vor und diese beschloß ihre Annahme mit den Worten: placuit item, ut Goensis archiepiscopatus constitutiones, quae in ipsorum consessu perlectae et approbatae fuerint, in universa hac provincia observentur, ordinariis tamen, quod juxta suae quisque dioecesis necessitudinem expedire judicaverit, liceat immutare, immutata vero, commendat, ad futurum referant concilium.

Pius V bestätigte die Verhandlungen der Synode in einem Breve an den zweiten Bischof von Cochim D. Henrique de Tavora vom 1. Januar 1570 [1]).

Um den Dekreten des Kirchenraths von Trient in Betreff der Berufung der Provinzialsynoden pünktlich nachzukommen, hatte auch D. Jorge Themudo nach 3 Jahren die

---

1) Die Akten der ersten Provinzialsynode sollen im Jahre 1568 zu Goa gedruckt worden sein. Referent hat dieses Buch jedoch auf keiner Bibliothek in Lissabon gefunden; die der folgenden vier Provinzialsynoden sind bis jetzt noch ungedruckt. Die Statuten wurden zu Goa im Jahre 1568 gedruckt. Diese Ausgabe gehört unter die typographischen Seltenheiten; auf dem Titelblatt steht oben: constituicones do arcebispado de Goa, in der Mitte befindet sich der erzbischöfliche Hut und ein Lamm mit der Fahne des Kreuzes, umgeben mit den Worten: dilectus meus candidus et rub. et electus ex milibus, am Ende stehen die Worte: approvadas pello primeiro concilio provincial und darunter anno 1568, auf der Rückseite des Titelblattes folgt die Vorrede des Erzbischofs Don Gaspar, auf dem nächsten Blatte die Bestättigung des zweiten Erzbischofs Don Jorge Themudo vom Jahre 1568, die 39 Titel der Statuten mit den Foliozahlen 1 — 99, dann Bußkanonen, päpstliche Reservatfälle im Allgemeinen und im Besondern die aus der Bulle in coena domini, ohne Foliozahlen; am Ende heißt es: Forao impressas estas constituiçones na muyto nobre et sempre bal cidade de Goa per Joao de Endem, por mandado do muyto reverendo senhor Dom Gaspar, primeiro arcebispo de Goa, do conselho del rey nosso senhor. Acabarense aos 8 dias do mês de abril de 1568. Fol. Nach dem Memoire des Antonio Ribeiro dos Santos, Oberbibliothekars in Lissabon, über die Geschichte der Buchdruckerkunst in Portugal im sechzehnten Jahrhunderte in den memorias de litteratura portugueza Tomo VIII. Lisboa 1812 pag. 94 lautet der Titel der Druckausgabe der ersten Provinzialsynode: O primeiro concilio provincial celebrado em Goa em o anno de 1567, trasladado de Latim em linguagem, em casa de Joao de Edem por ordem do arcebispo D. Jorge Themudo. 4. Der Verfasser scheint aber kein Exemplar davon gesehen zu haben, da er nicht, wie er sonst zu thun pflegt, angiebt, auf welcher Bibliothek es sich befinde.

zweite Synode nach Goa berufen und bereits eröffnet, als sein Tod alle Verhandlungen aufhören ließ. Don Gaspar, der, wie bereits erwähnt wurde, sich wieder der Verwaltung der Erzdiöcese unterzog, trachtete die Abhaltung der zweiten Synode wieder in das Werk zu setzen, und erließ am 3ten October 1574 ein Berufungsschreiben an die Bischöfe von Cochim und Malacca und den Erzbischof von Angamale, worin er sie dringend ersuchte, wo möglich im März des kommenden Jahres in Goa einzutreffen, um den Beginn der zweiten Synode bestimmen zu können.

Angamale, im Reiche des Königes von Cochim, wird von portugiesischen Schriftstellern für die älteste Metropole Indiens gehalten. In dieser Stadt befand sich die größte Zahl der Thomaschristen, die sich besonders an der Küste von Malabar erhalten hatten, und ihren Metropoliten wie ihre Bischöfe von den nestorianischen Patriarchen in Mosul empfiengen. Als Vasco de Gama zum zweitenmale nach Indien kam, hatten die Bischöfe der Thomaschristen ihm Geschenke für den König von Portugal gegeben und Gehorsam versprochen; später hatten die nestorianischen Patriarchen Sulaka und Abdjesus vor Julius III und Pius IV ihr Glaubensbekenntniß abgelegt. Abdjesus hatte zum Metropoliten für Indien den Mar Joseph geweiht, und als dieser in Cochim seiner häretischen Gesinnung wegen gefangen genommen worden war, wurde Mar Abraham als Erzbischof nach Angamale gesendet. Nach dem Zeugnisse portugiesischer Chronisten wäre schon Mar Joseph zur ersten Synode nach Goa berufen, aber seiner nestorianischen Lehren wegen, nachdem er der Eröffnung beigewohnt hatte, ausgeschlossen worden. In den Akten der ersten Synode findet sich indessen hierüber Nichts, wohl aber ist in denen der zweiten die Berufung des Mar Abraham zur Synode ausdrücklich enthalten, der aber diesem Rufe nicht Folge leistete.

Die 2te Synode wurde am 12. Juni 1575 von D. Gaspar eröffnet. Ihr wohnten bei D. Henrique de Tavora Bischof von

Cochim, Gaspar de Mello, als Stellvertreter des Bischofs von Malacca, Bartholomea da Fonseca, der apostolische Inquisitor für Indien, der Kanzler von Indien Gonçalo Laurenço als Orator des Königs von Portugal, die Oberen der Orden und mehrere Ordensglieder und Cleriker. Nach der Ablegung des Glaubensbekenntnisses beschäftigte sich die Synode zuerst mit näheren Bestimmungen über die Bekehrung der Heiden, sodann mit den Bedürfnissen für den Cultus. Häufig war die Frage aufgeworfen worden, in welchen Fällen die Kinder der Ungläubigen getauft werden könnten, ohne ihre Eltern deßhalb befragen zu dürfen. Die Synode entschied in folgenden Fällen für die Ertheilung der Taufe:

1) Verlangt ein Ungläubiger, bei dem es zweifelhaft ist, ob er bereits zum hinlänglichen Gebrauche der Vernunft gekommen sei, die Taufe, man hat aber einige Anzeichen, daß er weiß, worum er bittet, so soll er getauft werden.

2) Bekehren sich die Eltern und man sagt, der Sohn, der bereits zum hinlänglichem Gebrauche seiner Vernunft gekommen ist, wolle nicht Christ sein, es läßt sich aber anderseits muthmaßen, daß er es sein wolle, so soll ihm die Taufe ertheilt werden.

3) Verkauft ein Herr seinen ungläubigen Sklaven, dessen Kind er behält, in eine so weit entfernte Gegend, daß der Vater nicht mehr befragt werden kann, so kann er das Kind auch, ehe es zur Entwicklung seiner geistigen Kräfte kömmt, taufen lassen, weil ihm das Eigenthum über dasselbe zusteht.

4) Ist der unmündige Sohn ungläubiger Eltern als Freier oder Gefangener von Ferne hergekommen, und seine Eltern können über ihren Willen nicht befragt werden, so soll er zur Taufe zugelassen werden.

5) Verkaufen ungläubige Eltern ihren unmündigen Sohn auf gerechte oder ungerechte Weise an einen Christen, so soll er getauft werden.

Der Nachfolger des Patriarchen der Chaldäer Abdjesus, Jaballah, hatte zwar keine päpstliche Bestättigung erhalten,

regierte aber sein Patriarchat unter der Assistenz des von Rom aus nach dem Orient gesandten Erzbischofes Hermes Elias. Die Synode glaubte, daß es für die Bekehrung der Thomaschristen in den Gebirgen von Malabar besser sei, wenn der König von Portugal und nicht der Patriarch der Chaldäer die Erzbischöfe von Angamale präsentire, oder doch der Erzbischof von Angamale, der jetzt keine Suffraganbischöfe habe, nicht nach Chaldäa gehe, und auch nicht dahin wegen der großen Entfernung gehen könne, verpflichtet sei, zum Provinzialconcil von Goa zu kommen und dessen Beschlüsse zu beachten; eben so solle der Bischof von China angehalten werden, dasselbe zu thun. Noch traf die Synode mehrere Verfügungen gegen das zügellose Leben der portugiesischen Soldaten, und bestimmte die Abhaltung der dritten Provinzialsynode auf das Osterfest des Jahres 1578. Für das was die Synode wegen des Bischofes in China beantragt hatte, war schon vor ihrer Eröffnung von Seite des päpstlichen Stuhles Sorge getragen worden; doch konnte man damals in Goa noch keine Kenntniß davon haben. Der Jesuit Melchior Carneiro war nämlich zum Bischofe von Nicaca geweiht und für Abyssinien bestimmt worden; da er aber wegen der Verfolgung der Katholiken in Abyssinien nicht dahin gelangen konnte, so hatte ihn noch Pius IV nach China gesandt, wo er seit jener Zeit bischöfliche Funktionen verrichtete. Die Synode hatte beantragt, Seine Heiligkeit möge ihn, da China zur Kirchenprovinz Goa gehöre und der Bischof wegen der weiten Entfernung in keiner Verbindung mit seinem Patriarchen stehe, verpflichten, den Synoden von Goa beizuwohnen.. Gregor XIII hatte aber am 23. Januar 1575 die Bulle super specula militantis ecclesiae ergehen lassen, durch welche das den Portugiesen gehörige Macao zur Stadt erhoben, ein Bisthum für China und Japan in Macao errichtet, und der Bischof von Macao als Suffragan dem Metropoliten von Goa untergeordnet

wurde; Melchior Carneiro wurde zum ersten Bischofe von Macao ernannt.

Auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Goa war auf Don Gaspar der Bischof von Cochim Don Henrique de Tavora gefolgt (1578); er regierte jedoch nur drei Jahre. Auf ihn folgte Don Fr. Vicente da Fonseca, der im Jahre 1583 Besitz von der Erzdiöcese nahm, im folgenden Jahre die 3te Provinzialsynode, deren Abhaltung der rasche Wechsel der Prälaten bisher verhindert hatte, auf das Jahr 1585 festsetzte, und den Erzbischof von Angamale Mar Abraham, den ein päpstliches Breve zu erscheinen verpflichtete, die Suffraganbischöfe von Cochim, Macao und Malacca, und den Clerus der Erzdiöcese hiezu berief. Mar Abraham und Don Matthäus Bischof von Cochim wohnten der Synode in Person bei. Für den Bischof von Malacca erschien Fr. Diogo da Conceiçao als Stellvertreter. Zum Orator des Concils für die Regierung hatte der Vicekönig D. Duarte de Menezes den Rath D. Duarte Delgado de Varejaz bestimmt. Außerdem waren noch der apostolische Inquisitor Rui Sobrinho de Mesquita, die Obern der Orden, einige Mitglieder des Capitels von Goa und andere Cleriker zugegen.

Der Erzbischof D. Frei Vicente eröffnete am 9. Juni nach abgehaltenem Gottesdienste die Synode mit einer Rede, in welcher er darauf antrug, dem Erzbischof von Angamale die Verordnung des Kirchenrathes von Trient sess. 24 c. 2 de reform. vorzulesen, um ihn von seiner Verpflichtung, bei den Provinzialsynoden zu erscheinen, zu überzeugen. Nachdem dieß geschehen, wurde das Glaubensbekenntniß in der Landessprache vorgelesen, und alle Mitglieder der Synode bekannten ihre Uebereinstimmung mit demselben.

Nach dem Beispiele der früheren Synoden beschäftigte sich auch die dritte zuerst mit der Bekehrung der Ungläubigen. Schon die erste Synode hatte an den König den Antrag gestellt, Alles, was an den Götzendienst erinnere, zerstören zu lassen. König Sebastian hatte im Jahre 1581

wiederholt den der Synode vorgelegten Befehl erlassen, die Pagoden und alle heidnischen Gebräuche zu vertilgen, so wie den muhamedanischen Cultus zu verbieten. Die Synode hatte aber in Erfahrung gebracht, daß noch einige Pagoden vorhanden seien, und bat deßhalb den Vicekönig, den königlichen Befehl zu vollziehen. Zum Beweise wurde das Fortbestehen der Pagoden und Moscheen in Diu und Ormuz angeführt.

Heidnische Vasallen des Königs von Portugal und Braminen hatten zum Ersatze für die zerstörten Pagoden in den benachbarten Reichen andere gebaut, und mit dem Gelde, was sie im Reiche von Goa erworben hatten, unterhalten. Die Synode bat deßhalb den König, seinen Vasallen den Besuch und die Unterstützung dieser Pagoden zu verbieten, so wie die alten Gesetze vollziehen zu lassen, nach denen die Braminen und die Aerzte der Ungläubigen aus dem Lande geschafft werden sollten. Zu diesem Zwecke solle der Erzbischof von Goa nach genauer Erkundigung ein Verzeichniß dieser Personen abfassen und dem Vicekönig überreichen lassen, damit dieser die Gesetze vollziehe; Dasselbe solle auch von allen Suffraganbischöfen geschehen.

Die erste Synode hatte von dem Könige die Abschaffung des bei den heidnischen Ehen üblichen teuflischen Ritus und der damit verbundenen öffentlichen Feste verlangt. Die dritte bat den König dringend um Abschaffung des noch immer bestehenden Aergernisses und um Erlassung eines Verbotes, daß kein Bramine dabei erscheinen dürfe.

Die zweite Synode hatte schon den König um Abstellung der indischen Sitte gebeten, nach welcher die Wittwen verpflichtet sind, sich verbrennen zu lassen, oder wenigstens zum Zeichen, daß sie nie mehr wieder zur Ehe schreiten wollen, sich den Kopf zu scheeren. Die dritte Synode fühlte sich veranlaßt, diese Bitte zu wiederholen. Auf gleiche Weise bat sie um die Handhabung der Dekrete der ersten Synode, daß kein Ungläubiger im Hause eines Christen wohnen, die Skla-

ven, welche die Taufe begehren, von ihren ungläubigen Herren freigelassen, kein Beamter Ungläubige im Dienste verwenden, Niemand zur Taufe gezwungen werden solle.

Nach der Aufzählung vieler anderer heidnischer Sitten und Ceremonien, deren Abschaffung die Väter der Synode gleichfalls beschlossen, beschäftigte man sich mit den Angelegenheiten des Erzbisthums Angamale, worüber zehn Dekrete erlassen wurden. Dem Erzbischofe wurde befohlen, das Glaubensbekenntniß, welches er vor dem Papste Pius IV und auf dieser Synode abgelegt hatte, vor seinem Volke und seinem Clerus zu wiederholen. Den Thomaschristen wurde aufgetragen, ihre in Dürftigkeit lebenden Priester durch Reichung von Zehenten, Veranstaltung von Collekten und auf andere Weise standesgemäß zu erhalten; die Cleriker sollten unterrichtet und nicht vor Erreichung der kanonischen Jahre geweiht werden, auch, nach dem Tridentinum, den titulus patrimonii haben; das Seminar, dessen Einrichtung der König schon verordnet habe, solle bei den Thomaschristen so schleunig als möglich hergestellt werden; die Priester, die im Erzbisthume geweiht wurden, sollten auch dort verbleiben; der Inhalt der Constitutionen der Erzdiöcese, der Canones von Trient und der vorhergegangenen Synoden solle summarisch zusammengestellt, in das Malabarische übersetzt und allmählig, wie es Zeit und Umstände erlaubten, eingeführt werden; auf gleiche Weise solle mit dem römischen Meßbuch und Brevier nach ihrer Uebertragung in das Chaldäische verfahren werden; dem Erzbischofe solle ein Mitglied der Synode beigegeben werden, das ihn bei Einführung dieser Maßregeln unterstütze; Simonie und Wucher sollen unter den Christen von Malabar vertilgt und fremde chaldäische Bischöfe nur zugelassen werden, wenn sie sich vor dem Erzbischofe von Goa legitimirt hätten.

Die letzten Verhandlungen der Synode betreffen die Einführung mehrerer Reformdekrete des Kirchenrathes von Trient über die Errichtung von Seminarien, die Ertheilung der

Weihen und die Pflichten der Cleriker in der Erzdiöcese Goa und den übrigen Bisthümern; endlich Regeln über das Benehmen mit den weltlichen Behörden zur Vermehrung der Religiosität. Am Schlusse wurde die nächste Provinzialsynode auf das Jahr 1590 festgesetzt, da Seine Heiligkeit von der verordnungsmäßigen Abhaltung von drei zu drei Jahren wegen der großen Entfernung und der nothwendigen Seereisen der Bischöfe dispensirt, und dafür den Zeitraum von fünf zu fünf Jahren festgesetzt hätten.

Die vierte Synode kam jedoch erst 1592 unter dem Nachfolger Don Vicente's, dem Erzbischofe Don Matthäus de Medina zu Stande [1]).

Die vierte Synode wiederholte zuerst die Verordnungen der früheren über die Taufe aus Zwang, den Sclavenhandel und den vertraulichen Umgang mit Heiden, und fügte ihnen einige neue Beschlüsse bei, die theils den Unterricht und die Missionen bei den Thomaschristen, theils den Umgang mit Heiden, die Vertreibung der Götzenpriester und den Besuch heidnischer Feste betreffen. Hierauf erneuerte sie die Dekrete, von Trient über die Weihe und den standesgemäßen Unterhalt der Cleriker und, mit Zusätzen vermehrt, die früheren Synodalbeschlüsse über die Prozessionen, die Communion der Sclaven und Thomaschristen, die Befähigung zum Predigtamte und den Cult der Heiligen. Die nächste Provincialsynode sollte gemäß dem päpstlichen Breve binnen fünf Jahren abgehalten werden. Mar Abraham hatte sich geweigert, auf der Synode zu erscheinen, er blieb in seinem Erzbisthum. Von Allem, was er auf der dritten Synode versprochen hatte, erfüllte er Nichts, dem Patriarchen in Mosul

1) In der vom Referenten benützten Handschrift fehlt bei der ersten Synode das Datum der Eröffnung und des Schlusses, bei der zweiten das des Schlusses, bei der vierten und fünften das Verzeichniß der Mitglieder, der Eröffnungsakt und das Datum des Schlusses.

schrieb er, er sei nur gezwungen auf der dritten Synode zugegen gewesen, wie früher machte er sich fortwährend der Simonie schuldig und verbreitete, ohngeachtet er auf der dritten Synode und vor dem Papste das Glaubensbekenntniß der katholischen Kirche abgelegt hatte, nestorianische Lehren. Deßhalb befahl Clemens VIII in einem Breve (27. Jan. 1595) dem Nachfolger des Don Matthäus, dem Erzbischofe Don Aleixo de Menezes, über die Irrlehren und Verbrechen des Mar Abraham eine Untersuchung einzuleiten, ihn, wenn er schuldig befunden werde, nach Goa zu rufen und gefangen zu nehmen, für das Erzbisthum Angamale einen dem lateinischen Ritus angehörigen Vicar zu ernennen, und nach dem Tode des Mar Abraham das Erzbisthum nicht mehr mit einem chaldäischen Bischofe, sondern mit einem von Rom ernannten zu besetzen. Der gegen Mar Abraham eingeleitete Prozeß stellte seine Schuld zweifellos dar, die Akten wurden nach Rom geschickt, die Gefangennehmung des Erzbischofes aber unterblieb als zu schwierig, weil er in seinen Bergen gesichert war, und als unnütz, weil er krank darnieder lag. Um aber die Ankunft eines vom Patriarchen zu Mosul zu bestimmenden Nachfolgers des Mar Abraham zu verhüten, wurden im Hafen zu Ormus, um dessen Ueberfahrt nach Indien, wie in den indischen Häfen um die Landung zu verhüten, Maßregeln getroffen. Don Aleixo hörte indessen nicht auf, den Mar Abraham und seinen Archidiakon Georg zur Ablegung der nestorianischen Irrlehren zu ermahnen, aber es gelang ihm erst nach dem Tode Mar Abrahams († 1597), den Archidiakon Georg mit dem Clerus und Volke der Thomaschristen auf der Synode zu Diamper (20—26. Juni 1599) mit der Kirche zu vereinigen.

Indessen hatte Don Aleixo an den Papst berichtet, daß die Existenz des Erzbisthumes Angamale die Rechte des Metropoliten beeinträchtige, und Clemens VIII verordnete (20. Dec. 1599), daß Angamale fortan nur ein Bisthum sein solle. Das Präsentationsrecht über dasselbe gab er dem

Könige von Spanien als König von Portugal, weil dieser das Bisthum dotirt hatte, durch das Breve in supremo militantis ecclesiae solio vom 4. Aug. des Jahres 1600. Da aber die Thomaschristen sich hiedurch gekränkt fühlten, erhob Paul V im Jahre 1605 das Bisthum Angamale wieder zum Erzbisthume, verlegte den Sitz desselben nach Cranganor, erklärte jedoch, daß der Erzbischof von Cranganor, Suffragan des Erzbischofes von Goa sein und bleiben solle, und wiederholte diese Erklärung, als der Bischof von Cochim, zu dessen Bisthume Cranganor, eine Festung der Portugiesen, bisher gehört hatte, gegen die Lostrennung desselben protestirte, durch die Bulle cum nobis notum esset vom 3. Dec. 1609.

Schon nach der dritten Provinzialsynode war die Metropole Goa durch die Errichtung des Bisthumes Funay in Japan mit einem neuen Bisthume bereichert worden, welches Sixtus V auf Ansuchen König Philipps geschaffen hatte, da, wie sich der Papst in dem Consistorium vom 19. Februar 1588 ausdrückte, die Zahl der Christen auf den japanischen Inseln bereits mehr als hundert und fünfzigtausend betrage [1]).

1) In partibus hujusmodi, praesertim vero in praedictis insulis de Japam gentilium populorum numerositate refertis, sicut sanctitas sua ex serenissimi domini Philippi moderni Portugalliae et Algarbiorum regis catholici insinuatione, et oratorum quorundam regum et principum Japoniorum, qui dudum ad sedem apostolicam accesserant, aliorumque piorum virorum relatione intellexerat, ipsius Philippi (cura), qui aliorum ejus praedecessorum Portugalliae et Algarbiorum regum vestigia et exempla sequens ad illas regiones plurimos verbi dei praedicatores et alios doctrina et vitae integritate insignes viros, praesertim societatis Jesu religiosos, pro spirituali salute animarum praecipua quadam solicitudine et industria assidue laborantes, notabili impensa eo saepius miserat, christianam religionem, divina favente clementia, adeo diffusam et propagatam esse, ut in insulis de Japam praedictis ultra centum et quinquaginta christianorum hominum millia, abjectis inde Satanae tenebris ac

Mit dem Beginne des Jahres 1606 erhielt die Metropole Goa wieder ein Suffraganbisthum, da Paul V im Consistorium vom 9. Januar Meliapor zum Bisthume erhob.

Bischof Andreas von Cochim hatte an König Philipp II. geschrieben, daß es dringend nothwendig sei, für die Reiche Bengalen, Coromandel, Oripa und Pegu, die zur Diöcese Cochim gehörten, in die er aber wegen der großen Entfernung nur mit Schwierigkeit kommen könne, einen an der Küste jener Länder gelegenen Bischofssitz zu haben. Philipp stellte an den Papst das Ansuchen, die Stadt des heiligen Thomas gewöhnlich Meliapor genannt, zum Sitze des Bischofes zu wählen, da der Leichnam des Apostels Thomas dort ruhe und in der Stadt bereits Ordenshäuser der Dominikaner, Augustiner und Jesuiten beständen, und die Kirche des heil. Thomas zur Cathedrale zu erheben.

Paul V genehmigte diese Bitte; er gab Meliapor die Rechte einer Stadt, erklärte den Bischof von Meliapor zum Suffragan von Goa, dehnte seine Jurisdiction auf die Reiche Bengalen, Coromandel mit der Stadt Meliapor, Oripa und Pegu aus, überließ dem Könige, der für die Dotation des Bisthumes sorgte, das Präsentationsrecht und bestättigte den ihm von Philipp II vorgeschlagenen Augustinermönch Sebastianus de Sancto Petro als ersten Bischof von Meliapor.

In demselben Jahre hielt der Erzbischof Don Aleixo, welchen die Angelegenheiten der Thomaschristen und die sorgfältig vorgenommene Visitation seiner Erzdiöcese bisher daran gehindert hatten, während der Fastenzeit die fünfte Provinzialsynode in Goa.

Diese Synode beschloß vor Allem, daß nun die Bischöfe entscheidende Stimmen haben sollten; doch kam man überein,

---

idololatriae et gentilitatis erroribus, ad catholicam Christi fidem et sanctae matris ecclessiae gremium feliciter conversa reperiantur.

dem Jesuiten Francisco Cabral als Stellvertreter des Bischofs von Funay, dasselbe Recht einzuräumen. Wie in den früheren Synoden begann man auch in der fünften mit der Berathung der Mittel für die Bekehrung der Ungläubigen und der Tilgung der ihr entgegenstehenden Hindernisse. Die erste Synode hatte alle heidnischen Vasallen verpflichtet, alle Sonntage in den ihnen angewiesenen Kirchen die Predigt zu hören; dieser Beschluß hatte sich mannichfacher Uebelstände wegen nicht durchführen lassen, man bestimmte daher, daß alle heidnischen Einwohner nach zurückgelegtem zwölften Lebensjahre nur alle Sonntage im Advent und zwischen Ostern und Pfingsten die Predigt hören sollten, die von unterrichteten Priestern in der Sprache des Volkes zu halten sei, und stellte es den Bischöfen frei, wenn sie die bezeichneten Sonntage nicht für zweckmäßig hielten, eben so viele andere zu wählen. Wiederholt wurde darauf angetragen, allen Zwang bei der Bekehrung zu vermeiden, dem neubekehrten Vater nicht nur die unmündigen Kinder, welchen die Taufe zu ertheilen sei, wie die erste Synode beschlossen hatte, sondern auch die mündigen, wenn sie auch nicht Christen werden wollten, zu übergeben, damit sie durch seinen Unterricht und sein Beispiel zur christlichen Lehre geführt werden möchten; kein Ungläubiger solle zur Taufe zugelassen werden, wenn er sie nur deßhalb verlange, um dadurch einer verwirkten Strafe zu entgehen, Niemanden erlaubt werden, heidnische Feste auf dem gegenüberliegenden Festlande zu feiern, oder heidnische Amulette zu tragen; die Sclaven heidnischer Herren sollten nach der Annahme der christlichen Lehre freigelassen und der Ankauf der Sclaven überhaupt den Muhamedanern und Heiden verboten werden, auch Niemanden erlaubt sein, sein Haus für Christen und Ungläubige zur gemeinschaftlichen Bewohnung zu vermiethen. Die Synode erklärte die gleichzeitige Ertheilung der Taufe an eine große Zahl von Täuflingen für unzweckmäßig; für die Belehrung trug sie auf die Abfassung zweier Katechismen an, von denen der eine für

die Katechumenen dienen, der andere in größerer Ausdehnung abgefaßt werden solle, um den Neubekehrten in der Kirche vorgelesen zu werden; auch bat sie den König, Seminarien, wie sie bereits in den Bisthümern Goa, Cochim und Angamale bestünden, auch in den übrigen Diöcesen errichten zu lassen.

Die übrigen Verhandlungen der fünften Provinzialsynode betrafen das Kirchenregiment und kirchliche Reformen; das Pontifikalbuch Clemens VIII und der Ritus der römischen Kirche wurden eingeführt, für den Unterhalt der Geistlichen Sorge getragen, und die Einsendung authentischer Berichte über die Martyrer unter den Missionarien verlangt. Ueber den Gottesdienst auf den Schiffen, die Befähigung der Cleriker in der Landessprache zu predigen, den Cult und die Ertheilung der Sakramente wurden theils neue Bestimmungen getroffen, theils der Vollzug der Beschlüsse von Trient anbefohlen, und diesen gemäß auch die Einführung der Diöcesansynoden verordnet. Man kam überein, daß der Metropolit und die Bischöfe von Cochim und Angamale neue Statuten entwerfen und veröffentlichen sollten, da die Dekrete der Provinzialsynoden und die Visitationsreisen der Prälaten eine Aenderung der bestehenden nothwendig gemacht hätten. Zum Schlusse der Verhandlungen wurden von den Vätern noch eine Reihe von Anträgen an die Regierung gestellt, um Mißbräuchen von Seite der Beamten abzuhelfen und Moral und Religiosität zu befördern.

Don Aleixo wurde im Jahre 1610 als Erzbischof von Braga und Vicekönig von Portugal nach seinem Vaterlande berufen, und unter seinen Nachfolgern gingen Cochim, Cranganor, Malacca und Meliapor für die Krone Portugal verloren. Eine Provinzialsynode kam während der Unruhen des Krieges nicht mehr zu Stande, indessen verblieb den Königen von Portugal das Präsentationsrecht für die Bisthümer der verlornen Besitzungen. Von dem Erzbischofe Don Antonio Taveira de Neiva Brum e Silveira (1750—75) wurden die von der letzten Provinzialsynode verlangten neuen Statuten für

die Kirchenprovinz Goa entwofen, von dem Erzbischof Don Frei Manoel de Santa Catharina aber vermehrt, und in Uebereinstimmung mit den Suffraganbischöfen von Cranganor und Cochim im Jahre 1788 publicirt [1]).

Die Metropole Goa hat im siebenzehnten Jahrhunderte noch drei Suffraganbischöfe durch Errichtung der Bisthümer in Moçambique (1612), Nanking und Peking (1690) erhalten. Sämmtliche Suffraganbisthümer derselben, mit Ausnahme des Bisthumes Moçambique, sind schon seit längerer Zeit ohne Bischöfe; die gleichfalls seit dem Jahre 1831 erledigte Erzdiöcese Goa hat erst in neuster Zeit wieder einen Erzbischof mit den alten Rechten eines Metropoliten und Primas von Indien in der Person des Don José Maria da Silva Torres erhalten.

Friedr. Kunstmann.

---

1) Don Frei Manoel de S. Catharina starb als Erzbischof von Goa am 10. Februar 1812. Auf seinen Betrieb wurden die neuen Statuten im Jahre 1810 zu Lissabon gedruckt; sie führen den Titel: Constituiçoes do arcebispado de Goa compostas e addicionadas pelo excellentissimo e reverendissimo senhor Dom Antonio Taveira de Neiva Brum, corregidas, e accrescentadas pelo excellentissimo e reverendissimo Senhor Dom Frei Manoel de Santa Catharina, arcebispo da mesma metropole. Lisboa 1810 na impressao regia. Beigebunden ist: Regimento do auditorio ecclesiastico do arcebispo Primatial de Goa e da sua relaçao etc. ordenado pelo excellentissimo e reverendissimo Senhor Dom Antonio Taveira de Neiva Brum, arcebispo metropolitano etc. Lisboa 1810. Fol.

2.

Ueber die neutestamentliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe.

Mit Rücksicht auf die neuesten Bearbeitungen dieses Gegenstandes von Herrn Professor **Werner** in St. Pölten, und Herrn geheimen Kirchenrath **Paulus** in Heidelberg.

Im zweiten Hefte des zweiten Bandes der Zeitschrift für Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft, angelegt von Dr. E. Seitz, Regensburg bei Manz 1843, befindet sich ein Aufsatz unter dem Titel: „Exegetischer Versuch über Matth. XIX, 9. und V, 32—34. Ein Beitrag zum Beweise, daß die kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe der Bibel nicht widerstreitet, von Herrn Dr. Fr. J. H. Werner, Professor der Theologie zu St. Pölten.“ Der Herr Verfasser bemerkt in der Einleitung, nicht leicht gingen die Erklärungen katholischer Exegeten über irgend eine neutestamentliche Stelle weiter auseinander, als über Matth. 5, 32. und 19, 9. Diese Erscheinung deute wohl darauf hin, daß der Schlüssel zum vollen Verständnisse jener Stellen annoch nicht gefunden sei. Der Verfasser hegt die Hoffnung, in der Auslegung der citirten Stellen ein entsprechenderes Resultat, als bisher erzielt worden, vorzubereiten, wenn es ihm auch nicht gelingen sollte, die Auslegung zum Abschlusse zu bringen. Den fraglichen Schlüssel zum Verständnisse findet er in einer neuen Auffassung des in den beiden Exceptionsformeln bei Matth. 5, 32. und 19, 9. vorkommenden Wortes *πορνεία*, welchem er die Bedeutung Götzendienst gibt, und das Resultat seiner Auslegung theilt er auf S. 196 in folgenden Worten mit: „Legt man diese Bedeutung bei der Stelle „Matth. XIX, 9. zu Grunde, so ist der Sinn folgender: „In meiner Kirche (sagt Christus) soll rücksichtlich des ehe„lichen Verhältnisses folgendes Gesetz gelten: Kein Mann „darf seine Frau entlassen, und dann zu einer neuen Ehe „schreiten, es sei denn, daß dieselbe keine Bekennerin meines

„Namens ist. Ist dies der Fall, so soll es dem Manne er-
„laubt sein, eine solche zu entlassen, und zu einer neuen Ehe
„zu schreiten. — Wir nehmen hier πορνεία in der weiteren
„Bedeutung, gemäß welcher es nicht nur den Götzendienst,
„sondern überhaupt den Unglauben an göttliche Of-
„fenbarung bezeichnet, so daß auch diese Licenz dem christ-
„lichen Ehegatten in Betreff einer zum Judenthume sich be-
„kennenden Frau zusteht, denn vom christlichen Standpunkt kann
„nicht blos das Heidenthum, sondern auch das Judenthum,
„inwieferne es in starrer Opposition zum Christenthume ver-
„harrt, als πορνεία aufgefaßt werden."

So sehr die Gelehrsamkeit und die redliche Gesinnung des Herrn Professors Werner alle Anerkennung verdienen, so muß man doch seinen Versuch als mißlungen bezeichnen. Indem er die katholische Lehre von der ausnahmslosen Unauflöslichkeit der Ehe gegen die Protestanten vertheidigen wollte, ist er aus Liebe zur Orthodoxie, wie es bisweilen zu geschehen pflegt, ohne es zu wissen, heterodox geworden, da er die Consequenzen, die aus dem Resultat seiner Untersuchung sich ergeben, nicht gehörig erwogen hat. Der Katholik kann doch wohl nur diejenige göttliche Offenbarung, welche als solche von seiner Kirche überliefert und festgehalten wird, für die echte und wahre erkennen; und er kann auch nur von dem Christenthume, welches die Glaubens- und Sittenvorschriften der katholischen Kirche darstellen, die Ueberzeugung hegen, daß es den ursprünglichen Lehren des Heilandes und der Apostel vollkommen entspreche. Auf der andern Seite muß auch bei dem gewissenhaften Protestanten vorausgesetzt werden, daß er die christliche Offenbarung nur nach dem Lehrbegriff seiner eigenen Kirche für wahr halte. Ist dem aber also, und sehen wir in die Wirklichkeit hinaus, so möchten nach dem Scheidungsprincip des Herrn Werner mehr Ehen aufgelöst werden, als nur die laxeste protestantische Eheordnung auflösen könnte. Wie sehr sind in unseren Tagen Unglaube und Indifferentismus nicht bloß unter den höheren, sondern auch unter

den niederen Ständen, und selbst beim weiblichen Geschlechte verbreitet! Wie viele gibt es, die sich Christen nenen, aber z. B. nicht an die Gottheit des Erlösers, und nicht an seine reale Gegenwart im heiligsten Altarssakramente glauben! Dieß ist nun aber sicherlich πορνεία im Sinne des Herrn Werner, oder „Unglaube an die göttliche Offenbarung überhaupt", und da in einer christlichen Ehe die beiden Gatten gleichberechtigt sind, so stünde einer sehr großen Anzahl von Frauen das Recht zu, die Ehe mit ihren ungläubigen Männern vollständig aufzulösen, und viele Männer dürften auch ihre Frauen entlassen und andere heirathen. Ja sogar wenn beide Gatten der πορνεία in der angegebenen Auffassung sich schuldig machen, könnten sie ihr eheliches Verhältniß gegenseitig aufheben, da das christliche Ehegesetz auf sie keine Anwendung erleiden würde. Daß inzwischen solche Folgerungen der katholischen Grundansicht von dem Wesen und der Unauflöslichkeit der Ehe schnurstracks entgegen sind, braucht nicht näher hervorgehoben zu werden, und doch wird sich ihre richtige Ableitung aus dem Princip des Herrn Werner kaum läugnen lassen. Kann sodann das Judenthum, insofern es in starrer Opposition gegen das Christenthum verharrt, als πορνεία aufgefaßt werden, so muß wohl auch ein eifriger und aufrichtiger Katholik die Häresie, insofern sie in starrer Opposition gegen die christkatholische Lehre verharrt, für πορνεία halten, und so wäre in einer gemischten Ehe der katholische Gatte, wenn er den protestantischen nicht zur Annahme seines Glaubens bewegen kann, berechtigt, sich von letzterem mit der Befugniß zur Wiederverehelichung scheiden zu lassen. Diese Ansicht ist jedoch so wenig kirchlich, daß sie sogar von dem Concil zu Trient (Sess. XXIV. de sacramento matrimonii, Can. 5) mit klaren Worten verworfen wird: Si quis dixerit, propter haeresim . . . . dissolvi posse matrimonii vinculum: anathema sit.

Das Resultat der Auslegung des Herrn Werner steht und fällt mit der Bedeutung, welche er Matth. 5, 32. und

19, 9. dem Worte πορνεία gibt. Wird die von ihm aufgefundene Bedeutung nicht angenommen, was man mit aller Zuversicht voraussagen darf, muß vielmehr an den beiden genannten Stellen unter πορνεία der Ehebruch verstanden werden, so folgt aus seiner Auslegung, daß im Falle des Ehebruches allerdings eine Auflösung der Ehe mit dem Rechte der Wiederverheirathung zuläßig sei. Was er nämlich als Sinn der Stelle Matth. 19, 9. angibt, lautet dann also: „In der Kirche Christi soll rücksichtlich des ehelichen Verhältnisses folgendes Gesetz gelten: Kein Mann darf seine Frau entlassen und dann zu einer neuen Ehe schreiten, es sei denn, daß dieselbe der geschlechtlichen Ausschweifung sich schuldig gemacht hat. Ist dieß der Fall, so soll es dem Manne erlaubt seyn, eine solche zu entlassen und zu einer neuen Ehe zu schreiten.“ Das Concil von Trient erklärt jedoch im 7. Canon de sacr. matrim.: Si quis dixerit, Ecclesiam errare cum docuit et docet, juxta Evangelicam et Apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi; et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere; moecharique eum qui, dimissa adultera, aliam duxerit, et eam quae, dimisso adultero, alii nupserit: anathema sit. So bietet die in Frage stehende Abhandlung die auffallende Erscheinung dar, daß ihr Verfasser, ohne es zu wissen oder zu wollen, der protestantischen Ansicht von der Ehescheidung das Wort redet, und da protestantischerseits behauptet wird, es falle der katholischen Kirche so schwer, ihre Grundsätze über die Ehescheidung exegetisch zu rechtfertigen, so wäre nach der Exegese des Herrn Werner dieser Vorwurf allerdings begründet; die katholische Ansicht wäre sogar entschieden falsch, und die protestantische allein richtig, wenn πορνεία Matth. 5, 32. und 19, 9. nicht den Unglauben bedeutet, sondern nach dem Context als Bezeichnung des Ehebruchs genommen werden muß. Herr Professor Werner arbeitet aber, wie es im Verlauf

unserer Abhandlung sich zeigen wird, nicht nur den protestantischen Exegeten im Allgemeinen, sondern insbesondere auch dem Herrn geheimen Kirchenrath Paulus in Heidelberg in die Hand, dessen in neuester Zeit ausgesprochene Ansichten über Ehescheidung wir in gegenwärtigem Aufsatze gleichfalls berücksichtigen müssen.

Bekanntlich haben in Preußen und namentlich in der Hauptstadt Berlin in neuerer Zeit die Ehescheidungen sehr überhandgenommen, so zwar, daß dieser traurige Uebelstand die Aufmerksamkeit des jetzigen Königs erregte, welcher ihm durch ein neues Ehescheidungsgesetz abhelfen wollte. Die gesetzlichen Scheidungsgründe sollten der Zahl nach vermindert, und leichtsinnigen Trennungen kräftig vorgebeugt werden. Der Entwurf des neuen Gesetzes wurde, ehe er noch von der Behörde publicirt war, wahrscheinlich durch Verletzung des Dienstgeheimnisses, öffentlich bekannt, und rief in Preußen so unangenehme Sensation hervor, daß sich die Regierung bewogen fand, ihn umarbeiten zu lassen; aber auch der modificirte Entwurf erregte noch so starke Opposition, daß er einstweilen auf sich beruhen blieb. Das Gesetz ist inzwischen keineswegs aufgegeben, sondern soll, nach der ausdrücklichen Erklärung des Königs in den neuesten Landtagsabschieden, doch noch ausgearbeitet werden und in Kraft treten.

Da dieß vorauszusehen war, so hat sich denn auch der berühmte Paulus in Heidelberg, welcher trotz seines hohen Alters noch eine erstaunliche Geistesthätigkeit entfaltet, veranlaßt gefunden, im Interesse der vermeintlich gefährdeten persönlichen Freiheit gegen das künftige preuß. Ehescheidungsgesetz in die Schranken zu treten. Das ganze zweite Heft des dritten Bandes seines „Neuen Sophronizon“ (Darmstadt 1843) handelt von der Frage, „was über Ehescheidungen juridisches Recht seyn müsse,“ und zwar bemüht er sich, behufs der Beantwortung völlig neue oder doch wenig anerkannte Grundsätze aufzustellen und geltend zu machen. In einem vorausgeschickten Sendschreiben an den preußischen

Staatsminister und Chef der Gesetzgebungsrevision, Herrn von Savigny, spricht er sich, nachdem er vorher seinem Unwillen gegen Schelling einige Aeußerungen verstattet hatte, dahin aus, „die Richtung auf das Erschweren der Ehescheidungen scheine großentheils daraus zu entstehen, daß vorausgesetzt werde, Christus, der Gesetzgeber des Gottesreiches, habe auch für richterliche Scheidungen nur Einen Grund der Auflösung anerkannt, und also Unauflösbarkeit zur Regel gemacht. Daß dem aber nicht also sei, könne nur die historische Interpretation der betreffenden Aussprüche Christi zeigen, wodurch die Scheu vor sachgemäßen Erleichterungen der rechtlichen Auflösung des Bandes, wo es bereits sittlich aufgelöst sei, gehoben werde. Das Vorurtheil von einer durch Christus vorgeschriebenen Unauflösbarkeit lasse sich wegräumen, und dann seien aus der Idee, was die Ehe seyn sollte, aber auch aus dem Begriff, was die Ehen in ihrer Fortdauer seyn könnten und wirklich seien, befriedigende Grundlagen der Ehegesetzgebung zu entdecken, um darauf das Nichtschwankende, Nichtwillkührliche aufzubauen. Nur wenn der Gesetzgeber, durch die herkömmliche Mißdeutung des Sinns Jesu nicht mehr gebunden, zwischen Rigorismus und Nachsicht im Gleichgewicht stehe, werde es möglich, daß eine wahrhaft neue Ehegesetzgebung gebildet werde, und demnach habe die historische Interpretation gerade jetzt die Pflicht, an die richtige Erklärung des urchristlichen Sinnes zu erinnern. Diese richtige Erklärung laute aber dahin, daß Christus nur die Privatauflösung der Ehe, mit Ausnahme Einer Ursache, verbiete; hingegen über das, worüber jetzt die Frage sei, über richterliche Auflösung und die dazu giltigen Gründe habe er — gar nicht gesprochen." Das Letztere zu beweisen und dann neue Grundsätze hinsichtlich der Ehescheidung aufzustellen, welche von den neutestamentlichen Aussprüchen völlig abstrahiren, ist sofort der Zweck der Paulus'schen Abhandlung.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Frage über die Auflösbarkeit oder Unauflösbarkeit der Ehe eine wichtige Zeitfrage ist, und wenn sie gleich auf die katholische Kirche nicht den geringsten Einfluß äußern wird, so muß es dem Katholiken immerhin interessant seyn, ihre Entwicklung zu verfolgen. Für den Katholiken enthält die Frage die Aufforderung, sich die Ueberzeugung zu verschaffen, daß die Praxis seiner Kirche einzig und allein den ursprünglichen Anordnungen Christi vollkommen entspreche, was um so nöthiger ist, da allerdings manche katholische Erklärer der einschlägigen biblischen Stellen ihre Aufgabe nur ungenügend gelöst haben, und da selbst die neueste Arbeit des Herrn Werner zu dem befremdenden Ergebniß führt, daß im Falle des Ehebruchs eine völlige Trennung der Ehe mit dem Rechte der Wiederverheirathung Statt finde. Im Allgemeinen aber erscheint es für Katholiken und Protestanten gleich wichtig, die Behauptung des Herrn geh. Kirchenraths Paulus, die Gesetzgebung habe die Aussprüche Christi über Ehescheidung, als auf die jetzigen Verhältnisse unanwendbar, gar nicht zu berücksichtigen, in ihrer vollen Richtigkeit einzusehen.

Wir glauben demnach Nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn wir den in Frage stehenden Gegenstand einer neuen Beurtheilung unterziehen, und wenn wir auch, wie dieß in der Natur der Sache liegt, zuletzt kein neues Resultat mittheilen können, so wird es doch immerhin zeitgemäß seyn, die neutestamentlichen Stellen, welche bei der Frage über die Ehescheidung maaßgebend sind, in einer übersichtlichen exegetischen Darstellung abermals zu besprechen, und die längst gegebene Auslegung gegen die neuesten dagegen erhobenen Einwürfe sicher zu stellen. Wir wollen deßhalb zuerst einen gedrängten Auszug der Werner'schen Abhandlung geben, und dabei die Gründe, welche den Verfasser bewogen, von der herkömmlichen Auslegung abzuweichen, zu entkräften suchen. Eben so wollen wir im Voraus die Behauptung des Herrn geheimen Kirchenraths Paulus, die Aussprüche Christi über die Ehe-

scheidung setzen auf die jetzigen Verhältnisse nicht anzuwenden, als unbegründet und unhaltbar zurückweisen. Haben wir solchergestalt unserer Arbeit die feste Grundlage gesichert, so wollen wir die Erklärung der beiden Hauptstellen Matth. 5, 32 und 19, 9 folgen lassen, und das gewonnene Resultat durch die Parallelstellen bei Markus und Lukas, so wie durch die einschlägigen Aussprüche des Apostels Paulus näher begründen. Dasselbe soll seine weitere Begründung aus dem Wesen oder Begriff der Ehe erhalten, und zuletzt wollen wir zeigen, welche traurige Folgen für das Familien- und Staatswohl sich ergeben müßten, wenn die Grundsätze des Herrn geheimen Kirchenraths Paulus über Ehescheidung allgemein in Anwendung gebracht würden.

I.

Der Herr Professor Werner beginnt seine exegetische Untersuchung mit der Stelle Matth. 19, 9., theils, weil diese Stelle vorzugsweise von den Protestanten als ein unüberwindliches Bollwerk ihrer Meinung über die Ehescheidung angesehen werde, theils, weil die zu dem betreffenden Ausspruche Christi veranlassenden Umstände hier genauer aufgezeichnet seien, als in der chronologisch vorangehenden Stelle 5, 32. Matth. 19, 3. fragen die Pharisäer den Herrn, um ihn zu versuchen, ob es dem Manne erlaubt sei, seine Frau um jeder Ursache willen zu entlassen. Zum Verständniß dieser Frage ist es nothwendig, die Lehrmeinungen der damaligen jüdischen Schriftgelehrten über die Ehescheidung voranzustellen, und so bemerkt auch Werner, daß etwa 40 Jahre vor Christus, die jüdischen Gesetzgelehrten, in Betreff der Erklärung des von Moses Deut. 24, 1—4. angegebenen Scheidungsgrundes, in zwei Parteien sich gespalten hatten. Die Schule Schamai's, sagt er, deutete den Ausdruck עֶרְוַת דָּבָר so, daß nur im Falle eines Ehebruchs die Scheidung gestattet sei, während Hillel und dessen Schule die Ehescheidung bei jeder mißfälligen Vorkommenheit erlaubten,

und zwar mit dem Rechte der Wiedervermählung, wie denn diese auch ausdrücklich von Mose im Falle des עֶרְוַת דָּבָר, unter der einzigen Bedingung, daß der Mann durch eine schriftliche Urkunde (סֵפֶר כְּרִיתֻת, ἀποστάσιον) erkläre, er sehe diese Frau nicht mehr für die seinige an, gestattet war. Zu den Zeiten Christi hätten die Hillelianer bereits die Oberhand gewonnen gehabt, da die bei dem Volke beliebteste Sekte, die Pharisäer nämlich, ihrer Lehrmeinung huldigten. Die Pharisäer hätten nun gemeint, der Lehr-Auctorität Jesu einen empfindlichen Stoß versetzen zu können, wenn sie ihn zum Schiedsrichter über den obwaltenden Streit sich erbaten. Dieß sei wohl in keiner andern Absicht geschehen, als um den Herrn, wenn er Schamai's Partei ergriffe, als einen überstrengen Sittenlehrer, der auf die menschliche Schwäche keine Rücksicht nehme, bei dem Volke verhaßt zu machen, oder im Falle einer über beide Parteimeinungen hinausgehenden strengeren Fassung des Ehegesetzes auch noch die besseren Anhänger Schamai's gegen ihn aufzuhetzen, und wohl gar ihn in Widersprüche gegen das Gesetz Mosis zu verwickeln. Vielleicht auch habe man, da Christus sich gerade in den Landen des Herodes Antipas aufhielt (nach Matth. 19, 1.), die Absicht gehabt, ihm unter andern eine harte Aeußerung über die Scheidung, wenn sie von einem Weibe ausginge, zu entlocken, um ihn so dem Herodes Antipas verhaßt zu machen und vielleicht demselben Schicksal entgegenzuführen, welches Johannes den Täufer erst neulichst getroffen hatte.

Die der pharisäischen Anfrage zum Grunde liegenden Motive sind auf diese Weise richtig angegeben, und richtig ist auch, was Werner über die von dem Herrn ertheilte Antwort (Matth. 19, 4—6.) vorträgt. Wie Christus nicht gekommen sei, das Gesetz Mosis den Menschen zu erklären und vorzutragen, so habe er sich auch bei der Entscheidung über den obwaltenden Streit nicht auf den Standpunkt des νόμος gestellt, sondern über denselben hinaus auf den Standpunkt der χάρις des ursprünglichen Zustandes, dessen

Restaurator er zu werden den Auftrag und die Sendung von seinem Vater empfangen hatte. Die Pharisäer werden von ihm, fährt Werner fort, auf die Einheit der Ehe als eine göttliche Institution im Paradiese hingewiesen, welche daraus erhelle, weil nur ein Mann und ein Weib als zu einander gehörig geschaffen wurden, aus welcher wohlbegriffenen Einheit wie von selbst die Unauflöslichkeit sich ergebe; denn was Gott so zusammengefügt habe, das könne und solle ja menschliche Willkühr nicht lösen.

Nachdem Jesus solchergestalt durch seine Antwort die Erwartungen der Pharisäer getäuscht, und auch in V. 7. und 8. den Grund angegeben hatte, warum Moses zu seiner Zeit die Ehescheidung noch erlauben mußte, thut er in V. 9. den Ausspruch: „Ich sage euch aber, Jeder, der sein Weib entläßt, nicht auf den Grund der Hurerei hin, und eine andere heirathet, bricht die Ehe; und wer eine Entlassene heirathet, bricht die Ehe.“ Ehe Werner die Erklärung dieser Hauptstelle unternehmen konnte, hatte er eine wichtige Vorfrage zu beantworten, die Frage nämlich, ob Christus vom neutestamentlichen oder vom alttestamentlichen Standpunkte aus spreche, mit andern Worten, ob derselbe die mosaischen Bestimmungen, die Ehescheidung betreffend, erkläre, bloß den Mißbrauch, welchen die Juden zu seiner Zeit mit dem Scheidebriefe trieben, rüge, und auch nur für die Juden im einzigen Falle des Ehebruchs die Scheidung mit dem Rechte der Wiederverheirathung zulasse, oder ob er hier im Gegensatze zu den mosaischen Bestimmungen seine Lehre, auf die ursprüngliche Einrichtung Bezug nehmend, aufstelle, und die Ehe unbedingt für unauflöslich erkläre.

Die erstere Ansicht verdankt ihren Ursprung einer Verlegenheit, in welche manche katholische Exegeten durch eine Folgerung geriethen, die schon frühe aus dem Ausspruche Christi bei Matth. 19, 9. gezogen wurde. **Cornelius a Lapide** bemerkt unter Anderm zu dieser Stelle: **Ex hac exceptione (nisi ob fornicationem) Graeci, teste Guidone**

Carmelita tract. de haeresibus, ac moderni haeretici colligunt et concludunt: quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur; ergo a contrario, qui dimiserit uxorem suam ob fornicationem, et aliam duxerit, non moechatur. Unde censent ipsi, per adulterium solvi matrimonium, non tantum quoad thorum, sed etiam quoad vinculum, ita ut aliam uxorem ducere, et aliud matrimonium contrahere liceat..... Ad argumentum a contrario petitum respondet Paulus Burgensis in additione 2. ad Lyranum (quem sequitur noster Ribera in Malachiae cap. 2. num. 36.) admittendo sequelam; sed addit, Christum loqui dumtaxat de lege veteri, in qua ob fornicationem licitum erat dare libellum repudii, per quem matrimonium solvebatur, ut liceret aliam uxorem ducere.

Gegen diese irrige Ansicht, als ob Christus in der fraglichen Stelle die mosaischen Bestimmungen über die Ehescheidung erläutere, bemerkt Werner ganz richtig, daß er in diesem Falle das Gesetz Mosis unrichtig erklärt hätte, weil ja bekanntlich bei den Juden auf den Ehebruch die Todesstrafe gesetzt war, daher denn auch das עֶרְוַת דָּבָר nicht den Ehebruch als Scheidungsgrund bezeichnen könne. Wenn man auch die Ansicht dahin verbessere, daß man sage, Christus habe hier seine eigene Vorschrift rücksichtlich der jüdischen Ehen unabhängig von der Verordnung Mosis aussprechen wollen, so müsse dagegen erinnert werden, daß Christus nicht gekommen sei, für die Juden, als solche, Gesetze zu geben, sondern für seine Anhänger, die Christen. Wozu neben der gesetzlichen Vorschrift Mosis noch eine von dieser verschiedene Verordnung durch Christum für die Juden? Ob denn nicht das Gesetz Mosis giltig gewesen sei bis zum Tode Jesu Christi? Diese Gründe reichen vollkommen hin, um die fragliche Ansicht zurückzuweisen, und dieselbe erscheint an und für sich zu sonderbar, als daß sie einer ausführlichen Widerlegung werth wäre.

Uebrigens stützen sich ihre Vertheidiger vorzüglich auf die parallele Stelle Matth. 5, 31. 32., welche als eine Berichtigung der verkehrten Auffassung der Verordnung Mosis in Betreff des Scheidebriefes betrachtet werden müsse. Als Hauptgrund für diese Auffassung wird angeführt, zur Zeit, als Jesus in der Bergpredigt zum Volke Israel sprach, habe der alte Bund noch bestanden, seien dessen Verordnungen noch in Kraft gewesen, also auch die über die Ehescheidung, welche dem, welcher mit bestem Wissen und Gewissen von des Weibes Unzucht überzeugt war, die Scheidung und eine andere Ehe im Gewissen und vor Gott verstattet hätten. Wie könne man da es anders erwarten, als daß Jesus in einer öffentlichen Rede vor dem Volke des A. B. von dem Gesetze dieses Bundes spreche, es erkläre, den Mißverstand rüge, nicht aber spreche von dem Gesetze des N. B.? Wie dürfe man denken, daß, wenn er auch in seinem bessern Bunde die alten Ehegesetze vervollkommnen und die Verstattung der Scheidung aufheben wollte, er sie so lange Zeit vorher öffentlich vor dem Volke als aufgehoben erklärt, und so das Gewissen derer, die dieser Erlaubniß zur Scheidung sich bedienet hatten, oder bedienet haben würden, verwirret und geängstiget hätte?

Hiegegen wird von Werner auseinandergesetzt, daß diese Behauptungen auf einer durchaus irrigen Auffassung des Inhaltes und der Tendenz der Bergpredigt beruhen. Nicht bloß gegen Mißdeutung und Mißachtung des Gesetzes von Seite der Pharisäer trete Christus in der Bergpredigt auf, sondern er verbessere hier auch jene Gesetzesvorschriften, welche bloße Grundlinien zu einer vollkommenen Gesetzgebung waren, und hebe jene Freiheiten auf, welche aus Mangel des ursprünglichen Zustandes von der alten Gesetzgebung nicht verweigert werden konnten. Alle die Sittenvorschriften, welche Christus in der Bergpredigt gebe, seien Vervollkommnungen des alten Gesetzes. Dieselben als bloße Erklärungen der Sittenvorschriften Mosis aufzufassen, erscheine als eine Will-

fährlichkeit, weil mit dem ἐγὼ λέγω δὲ ὑμῖν eine wahre Entgegensetzung bezeichnet werde, als das Entgegengesetzte aber meistentheils das Mosaische und Nichts Anderes aufgeführt werde. So sei denn auch die Beschränkung der Ehescheidungslicenz auf den Fall der πορνεία eine Vervollkommnung des mosaischen Gesetzes, da dieses den Ehebruch allein nicht als Scheidungsgrund gekannt, sondern die Scheidung aus mehreren Ursachen zugelassen habe. Wenn man daraus, daß das alte Gesetz bis zum Tode Jesu dauerte und giltig blieb, folgern wolle, daß Jesus in der Bergpredigt nicht seine Lehre in Betreff der Ehescheidung habe aussprechen können, weil er dadurch das Gewissen Vieler beschwert hätte, so sei diese Folgerung sehr sonderbar, denn da hätte Christus nirgend seine Lehre öffentlich aussprechen dürfen bis zu seinem Tode, und doch sei er unter Anderm dazu gekommen, seine Lehre dem israelitischen Volke zu verkündigen und sich unter demselben Anhänger zu sammeln. Werner schließt sofort die Beantwortung der in Rede stehenden Vorfrage mit dem Satze: „So läßt sich denn die Auslegungsweise des Paulus Burgensis bei Matth. 5, 31. und 32. nicht geltend machen, und somit ist auch denen, welche sie Cap. XIX anwenden, die letzte Zufluchtsstätte versperrt."

Hiermit sind wir vollkommen einverstanden, und wir tragen kein Bedenken, beizufügen, daß es eine ziemlich geringe theologische Bildung verrathe, wenn man dem Heiland zutraut, daß er in irgend einem Zeitraume seiner öffentlichen Wirksamkeit sich nicht über die Stellung und den Beruf eines gewöhnlichen jüdischen Rabbi erhoben habe.

Bis hierher konnten wir das von Werner Vorgetragene, seinen Resultaten nach, billigen; die Bestimmung der Veranlassung des Ausspruchs Christi bei Matth. 19, 9. ist richtig angegeben, und eben so richtig ist nachgewiesen, daß der Herr an dieser Stelle wie Matth. 5, 32. als neuer Gesetzgeber, nicht aber als Interpret des mosaischen Gesetzes spreche. Die übrigen Resultate jedoch, zu welchen Herr Werner im weiteren

Verlauf seiner Abhandlung gelangt ist, müssen wir entschieden verwerfen.

Nachdem er festgestellt hat, daß Christus Cap. XIX und auch Cap. V bei Matthäus seine eigene Lehre vorträgt und ein Gesetz für seine Kirche gibt, schreitet er zur Erklärung der einzelnen Segmente des ersteren Ausspruchs. Er hebt zuvörderst den Satz aus:

Λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται.

In diesem Satze, sagt er, sind es hauptsächlich zwei Punkte, welche, soll der wahre Sinn gefunden werden, einer gründlichen Erwägung bedürfen:

I. Auf was bezieht sich die Exception *εἰ μή*, oder *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*?

II. Welche Bedeutung kommt hier dem Worte *πορνεία* zu?

Die erstere Frage wird ausführlicher so gestellt: „Ist die Exception auf beide mit *καί* verbundenen Zwischensätze zugleich zu beziehen, oder bloß auf *ἀπολύειν*? Deutlicher, ist mit dem Satze: Wer immer seine Frau entläßt, nicht wegen der Unzucht, und eine andere heirathet, bricht die Ehe, ausgesagt, daß, wer seine Frau entläßt wegen der Unzucht und eine andere heirathet, keinen Ehebruch begehe, oder will dieser Satz nur besagen, daß die bloße Entlassung im Falle der Unzucht erlaubt sei, nicht aber ebenso die Wiedervermählung?"

Mit diesen Worten wird der Streitpunkt richtig hervorgehoben. Auf der ersten Auslegung beruht die Praxis der griechischen und protestantischen Kirche hinsichtlich der Ehescheidung, auf der zweiten die der katholischen Kirche, und es fragt sich nun, welche Auslegung durch eine genaue und unbefangene Exegese zu begründen sei. Diejenigen katholischen Theologen, welche in dem Schlusse, „wer seine Frau entläßt, ohne daß es wegen ihrer Untreue geschieht, und eine andere heirathet, bricht die Ehe; also: wer seine Frau entläßt, weil sie untreu war, und eine andere heirathet, bricht die Ehe nicht," das Fehlerhafte nicht einsahen, und deß-

wegen in ihrer Verlegenheit zu dem unhaltbaren Auskunfts-mittel griffen, daß Christus vom jüdischen Standpunkte aus spreche, konnten in den Parallelstellen bei Marcus und Lucas, wo die Exception fehlt, die eigene Lehre des Herrn über die Ehescheidung annehmen, und durch den klaren Inhalt derselben die katholische Praxis begründen. Da jedoch Herr Werner dieses Verfahren für unzuläßig hält, und unter den beiden obigen Auslegungen die erste, oder die griechische und protestantische, als die richtige annimmt, falls πορνεία den Ehebruch bezeichne, so ist es von nicht geringem Interesse, seine Gründe hiefür mitzutheilen, und zu würdigen.

Er sagt zunächst: „Wer immer die allegirte Stelle vorurtheilsfrei und unbefangen liest, wird es gestehen müssen, daß es natürlicher und angemessener sei, die Exception auf beide mit καί innigst verbundenen Zwischensätze zu beziehen, als sie bloß auf das ἀπολύειν zu restringiren; ja wir stehen nicht an, einen derartigen Versuch als einen willkührlichen, unnatürlichen und gezwungenen zu bezeichnen, so lange man uns nicht einen analogen Satz zeigt, aus dem klar erhellt, daß, obgleich in demselben zwei oder mehrere Zwischensätze vorkommen, welche zusammen das Subject bilden, und eben darum mit καί verbunden sind, denen ein und dasselbe Prädicat zusammengenommen zukommt, die im ersten Zwischensatze vorkommende Exception nicht auch auf den zweiten Zwischensatz sich extendire. Cornelius a Lapide meint einen solchen Satz gefunden zu haben, der die geforderten Eigenschaften besitze, und aus dem doch das Gegentheilige gefolgert werden müsse. Der Satz lautet also: Qui jejunium violat sine dispensatione et se inebriat, hic peccat. Hier könne man die Exception nicht auf den zweiten Zwischensatz beziehen, obgleich beide Zwischensätze mit et verbunden sind und das Subject bilden; unmöglich sei es, aus diesem Satze zu folgern, daß derjenige, welcher cum dispensatione sich betrinkt, nicht sündige. — Der Grund, warum sich hier die Exception nicht auf den zweiten Zwischensatz bezieht, ist der,

weil für das zweite keine Dispense moralisch gedenkbar ist, und weil der Satz eigentlich also lauten müßte: Qui jejunium violat sine dispensatione, peccat, et qui se inebriat, pariter peccat. Es kommt also hier wohl beiden das Subject darstellenden Zwischensätzen dasselbe Prädicat peccat zu, aber es kommt einem jeden Zwischensatze für sich genommen zu, nicht aber bloß beiden zusammen. In unserer Stelle aber kann nicht einem jeden Zwischensatze für sich genommen das Prädicat μοιχᾶται beigelegt werden, sondern nur beiden Zwischensätzen zusammengenommen; dort sind eigentlich zwei, hier nur Ein Subject. In unserem Falle läßt sich ferner nicht behaupten, daß die Beziehung der Exception μὴ ἐπὶ τῇ πορνείᾳ auch auf den zweiten Zwischensatz moralisch undenkbar sei."

Wir entgegnen auf diese sehr apodiktischen Aeußerungen Folgendes: Nur wer die fragliche Stelle flüchtig und ohne tieferes Nachdenken liest, oder nicht vorurtheilsfrei und unbefangen, wird die Exception auch auf γαμήσῃ ἄλλην beziehen, wie wir sogleich nachweisen wollen. Wenn Werner einen analogen Satz verlangt, in welchem das Subject durch zwei mit der Copula „und" verbundene Sätze näher bestimmt wird, wo aber eine beigefügte Exception nur auf den ersten Satz sich bezieht, und nicht auch auf den zweiten sich ausdehnt, so hätte er zunächst bedenken sollen, daß ein dem ausgehobenen Ausspruche Christi völlig entsprechender Satz nur aus einem dem ehelichen Verhältniß völlig adäquaten entnommen werden könne. Da aber ein zweites Verhältniß, welches dem ehelichen vollkommen gleich wäre, auf Erden nicht existirt, so kann die Erklärung des Ausspruches Christi nicht von einem analogen Satze abhängig gemacht werden, und es wird aus diesem Mangel auch begreiflich, daß bei dem Beibringen angeblich analoger Sätze das Sprüchwort, omnem similitudinem claudicare, sich bewahrheitete. Wir räumen ohne Bedenken ein, daß das von Cornelius a Lapide beigebrachte Beispiel verfehlt sei. Das von Dr. Andreas

Müller unter dem Artikel „Ehescheidung" angeführte lautet[1]): „Wenn es heißt: „„Wer den ungerechten Angreifer entwaffnet oder tödtet, soll nicht strafbar seyn,"" so folgt daraus nicht, daß derjenige, welcher, nachdem er den ungerechten Angreifer entwaffnet hat, solchen dennoch tödtet, nicht strafbar sei; denn von der Erlaubniß des Einen kann noch nicht auf die Erlaubtheit des Andern geschlossen werden." Mack in seiner Recension des Tholuck'schen Kommentars über die Bergpredigt[2]) gibt folgende Beispiele: „„Wer einen Wanderer anfällt, ihn plündert und tödtet, begeht ein Capitalverbrechen,"" folgt daraus, daß derjenige, welcher einen Wanderer tödtet, ohne ihn zu plündern, des Todes nicht schuldig ist? Oder: „„Wer Jemanden ungegründeter Weise absichtlich Böses nachsagt, ohne daß dieser ihn beleidigt hat, ist ein Verläumder,"" folgt daraus logischer Weise, daß, wer seinem Beleidiger erdichtete Fehler nachsagt, kein Verläumder sei?" Gegen diese Beispiele, sofern sie dem Ausspruch Christi analog seyn sollen, möchte allerdings noch Manches einzuwenden seyn; jedenfalls enthält keines einen solchen Satz, wie er von Werner verlangt wird.

Wir glauben inzwischen dessen Forderung, soweit es bei dem Mangel eines ganz adäquaten Verhältnisses möglich ist, durch folgende zwei Beispiele befriedigen zu können: 1) Wer einen Dienstboten entläßt, es sei denn wegen dessen Unbrauchbarkeit, und einen andern annimmt, handelt thöricht. 2) Wer einen Reisenden festnimmt, es sei denn wegen eines von demselben begangenen Verbrechens, und ihn dabei mißhandelt, ist strafbar. Diese Beispiele entsprechen formell dem Ausspruche Christi; zwei Zwischensätze, um uns der Worte Werners zu bedienen, bilden zusammen das Subject, und sind eben darum mit „und" verbunden, und zusammen-

---

1) Lexikon des Kirchenrechts, zweite Auflage. Würzburg 1838. 2ter Band, S. 461 f.

2) Tübinger theologische Quartschrift, 1831. Drittes Heft, S. 455.

genommen kommt ihnen ein und dasselbe Prädicat zu, d. h. nicht einem jeden Zwischensatze für sich genommen, sondern nur beiden Zwischensätzen zusammengenommen kann das Prädicat (handelt thöricht, ist strafbar) beigelegt werden; und doch extendirt sich die beim ersten Zwischensatze vorkommende Exception nicht auch auf den zweiten Zwischensatz. Die Unbrauchbarkeit eines Dienstboten ist nämlich ein zwingender Grund zu dessen Entlassung, aber da seine Stelle auch unbesetzt bleiben kann, so ist sie nicht in gleicher Weise auch zwingender Grund zur Annahme eines andern Dienstboten. Erfolgt die letztere, so hat sie ihren Grund in dem Bedürfniß des Dienstherrn, keineswegs aber in der Unbrauchbarkeit des früheren Dienstboten als solcher, so daß also wirklich die Exception nur auf den ersten Satz oder auf die Entlassung sich bezieht, während der ganze Satz das leichtsinnige, unbegründete Wechseln der Dienstboten als thöricht bezeichnen will. Noch schlagender erscheint uns das zweite Beispiel. Jeder Staatsbürger hat das Recht und die Pflicht, dasjenige Individuum, welches er ein Verbrechen begehen sieht, festzunehmen, und der Obrigkeit zur Bestrafung auszuliefern; aber es steht ihm als Privatperson nicht zu, irgendwie schon selbst eine Bestrafung anzuwenden. Wer nun z. B. Augenzeuge ist, wie ein Reisender auf öffentlicher Straße einen Mord oder Todtschlag verübt, hat das Recht und die Pflicht, den Verbrecher trotz seines Passes zu arretiren und an die nächste Behörde auszuliefern; aber mag auch seine Entrüstung über das begangene Verbrechen noch so groß seyn, so ist er weder berechtigt noch weniger verpflichtet, den Verbrecher bei der Arretirung gröblich, etwa durch Faustschläge oder Messerstiche, zu mißhandeln. Die Arretirung und die Mißhandlung eines Verbrechers können allerdings als zwei verschiedene Handlungen vorkommen, und deßhalb auch von zwei Subjecten begangen werden; allein in dem gegebenen Beispiele werden sie als zusammenfallend oder eng verbunden betrachtet, und der Satz enthält wirklich nur Ein

Subject. Kann nun die beim ersten Zwischensatze vorkommende Exception auch auf den zweiten Zwischensatz ausgedehnt werden? Augenscheinlich nicht, oder man müßte aller Logik Hohn sprechen. Die Arretirung eines Reisenden ist erlaubt, wenn derselbe ein Verbrechen begangen hat, aber die Mißhandlung desselben bei der Arretirung ist in keinem Falle erlaubt.

Wenn wir hiermit nachgewiesen haben, daß es wirklich zwei eng mit einander verbundene Sätze geben kann, wo aber eine beigefügte Exception sich nur auf den ersten Satz bezieht, so hätte sich Herr Werner besinnen sollen, ehe er bei dem citirten Ausspruche Christi die Einschränkung der Exception *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* auf den ersten Satz als einen willkührlichen, unnatürlichen und gezwungenen Versuch bezeichnete; und wenn er meint, es lasse sich nicht behaupten, daß die Beziehung der Exception auch auf den zweiten Zwischensatz moralisch undenkbar sei, so möchte er abermals die Sache nicht tief genug durchdacht haben. Es handelt sich hier um die Beantwortung der Frage, ob die Schließung einer Ehe von einem äußeren zufälligen Umstande abhängig gemacht werden dürfe, oder ob sie von einer innern Willensbestimmung, d. h. von einem freien Entschlusse der beiden Nupturienten ausgehen müsse. Ist das Letztere unbestritten der Fall, so sieht man unschwer ein, daß in dem Ausspruche Christi die beiden Zwischensätze einander nicht in der Weise parallel stehen, daß sie durch die Exception gleichmäßig begründet werden. Der Ehebruch einer Gattin kann für den fein fühlenden Gatten z w i n g e n d e r G r u n d seyn, sich von derselben zu scheiden; aber dieser Ehebruch für sich allein, und ohne das Hinzukommen eines weiteren Motivs, kann nicht eben so auch zwingender Grund für ihn seyn, daß er eine andere heirathet, ja es läßt sich denken, daß er aus zarten Rücksichten auf eine Wiedervermählung gänzlich verzichtet. Die Untreue seiner Gattin nöthigte ihn also, sie zu entlassen, aber sie nöthigte ihn nicht auch, eine andere zu

heirathen; was die erste Handlung hervorrief, mußte nicht auch die zweite hervorrufen. Oder hätte es einen vernünftigen Sinn, wenn Jemand erklären würde, durch die Untreue seiner ersten Frau sei er moralisch gezwungen gewesen, eine zweite zu heirathen? Läßt sich demnach in dem Ausspruche Christi die Exception *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* schon nach ihrer grammatischen Stellung nicht auch auf *καὶ γαμήσῃ ἄλλην* ausdehnen, so wird man nunmehr einsehen, daß diese Ausdehnung auch aus einem innern Grunde unzuläßig erscheine, und also wirklich, wenn man sich so ausdrücken will, moralisch oder logisch undenkbar sei.

Aus dem Gesagten erhellt, daß eine unbefangene und gründliche Exegese schon in dem ersten Absatze der Stelle Matthäus 19, 9. die Unauflöslichkeit des Ehebandes ausgesprochen finden muß, weil nach der Ansicht des Herrn die *πορνεία* einzig und allein das *ἀπολύειν* herbeiführen darf, das *γαμεῖν ἄλλην* aber um so weniger begründet, als dieß auch *a priori* unzuläßig ist. Die Protestanten können daher ihre Auslegung nicht rechtfertigen, sondern müssen, so gut es gehen will, die Schwäche ihres vermeintlichen Beweises verhüllen. Tholuck sagt z. B.: [1]) „Wenn nicht der sich Scheidende, sondern der sich Wiederverehelichende sich der *μοιχεία* schuldig macht, und der Fall des Ehebruches von Christo in diesem Gebote ausgenommen wird, so kann man vernünftiger Weise nicht anders schließen, als daß, wo ein Ehebruch vorgekommen, auch die Wiederverehelichung frei stehen müsse, welches die römische Kirche bestreitet. Wenn Christus sagt: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται*, — ist da nicht die nothwendige Folgerung: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ἐπὶ λόγῳ πορνείας, οὐ μοιχᾶται*? Darüber sollte kein Streit denkbar seyn.“ Darüber ist freilich keiner denkbar, und besteht

1) Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus. 2te Ausgabe. S. 252.



auch keiner; aber wenn in der Schlußfolgerung die Worte *καὶ γαμήσῃ ἄλλην* nicht durch ein Versehen ausgelassen worden sind, so wird es sich fragen, ob es redlich sei, auf diese Weise die Hauptsache zu umgehen. Der Fall des Ehebruchs wird von Christo allerdings ausgenommen, aber nur in Beziehung auf das *ἀπολύειν*, und dieses, sonst weiter gar Nichts, hat Tholuck durch seinen Folgerungssatz bewiesen. Er hatte jedoch das Recht der Wiederverehelichung nach vorausgegangener Scheidung durch einen Syllogismus nachzuweisen, und diese Aufgabe hat er nicht gelöst und kann sie nicht lösen, weil durch die Stellung der Worte in der Prämisse jeder derartige Versuch vereitelt wird. Der erforderliche Syllogismus müßte nämlich also lauten: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, μοιχᾶται*; ergo: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, ἐπὶ λόγῳ πορνείας, οὐ μοιχᾶται*. Da jedoch die Worte der Prämisse nicht in der angegebenen Weise umgestellt werden dürfen, so kann auch die Conclusion nicht den entsprechenden Inhalt haben, und das Recht, eine zweite Frau zu heirathen, nachdem die erste wegen Untreue entlassen ist, läßt sich aus dem besprochenen Ausspruche Christi nicht beweisen.

Haben wir durch das bisher Vorgetragene dargethan, daß die Art und Weise, wie Werner den ersten Absatz in der Stelle Matth. 19, 9. auffaßt, unrichtig und unhaltbar sei, so kann es nicht befremden, daß die weiter von ihm vorgebrachten Gründe als gar zu schwach sich herausstellen. Er konnte die sehr bedeutende Erscheinung nicht ignoriren, daß in den parallelen Stellen bei Marcus und Lucas, und auch in den einschlägigen Aussprüchen Pauli, die Ehe ausnahmslos für unauflöslich erklärt wird, meint jedoch, daß man aus Stellen, wo der Ausnahmsfall *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* nicht vorkommt, nicht gleich folgern dürfe, daß dieser überhaupt nach der Lehre Jesu nicht Statt finde; denn, sagt er, „Christus redet nicht immer mit logischer Genauigkeit, sondern er redet

die Volkssprache, in der man öfter etwas unbedingt hinzuzufügen scheint, was man jedoch mit irgend einer Restriction genommen wissen will. Diese Restriction muß aber sodann aus dem Conterte oder aus anderweitigen Aussprüchen erhellen. Ein Beispiel eines solchen allgemein und unbedingt ausgesprochenen Satzes, welcher gleichwohl eine Ausnahme zuläßt, ist Matth. XII, 31. und 32. Dort ist doch die Nichtvergebung der Sünde wider den heiligen Geist so unbedingt, als in irgend einer der die Ehe betreffenden Stellen die Unauflöslichkeit des Ehebandes, ausgedrückt. Und dennoch, welcher unter jenen, die bei den die Unauflöslichkeit der Ehe betreffenden Stellen so hartnäckig dabei verharren, daß sie jede Ausnahme ausschließen, welcher von jenen Interpreten spricht sich nicht dahin aus, daß Christus hier nur bezeichnen wolle, daß die Vergebung einer solchen Sünde äußerst schwierig sei, welcher setzt hier nicht wenigstens im Gedanken hinzu, eine solche Sünde wird nicht vergeben, ausgenommen, es empfindet solch ein Sünder einen tiefinnerlichen Schmerz darüber und übet strenge Buße. Wenn es nun erlaubt ist, diese unbedingt lautende Stelle doch mit irgend einer Restriction zu nehmen, warum nicht auch die betreffenden Stellen Lucä, Marci und Pauli, wenn anders eine solche Exception anderweitig nachweisbar ist."

Eine eigenthümliche Argumentation. Daß Christus die Volkssprache redete, weil er Allen verständlich seyn wollte, geben wir zu; aber daß seine Aussprüche Restrictionen erleiden, ist nur wahr bei allgemeinen Sentenzen, bei Gnomen und Sprüchwörtern, deren Inhalt je nach der Beschaffenheit des einzelnen Falles, in welchem die Sentenz zur Anwendung kommen soll, eine Modification erfahren kann, wie sie von dem höchsten Gesetze der Liebe geboten wird. Solche Modificationen oder Restrictionen sind jedoch nimmermehr am Platz, wo der Heiland specielle Lehrsätze über specielle Verhältnisse vorträgt, weil sonst, wenn man auch bei ihnen über den grammatisch begründeten Wortsinn hinaus-

gehen wollte, die Exegese alle Sicherheit verlieren, und der gesammte christliche Lehrbegriff in Frage gestellt würde. So dürfen denn auch die fraglichen Parallelstellen bei Marcus, Lucas und Paulus, da sie von einer unbedingten Unauflöslichkeit des Ehebandes sprechen, keine Ausdehnung oder Einschränkung erfahren, die mit den Worten des Textes unvereinbarlich ist, und das als Gegenbeweis gebrauchte Beispiel von der Sünde wider den heiligen Geist erscheint sehr übel gewählt, weil die Nichtvergebung dieser Sünde gleichfalls unbedingt ausgesprochen ist.

Es wird bisweilen der Witz vorgebracht, das Wunderbarste an der Sünde wider den heiligen Geist sei, daß die Theologen selbst nicht wüßten, worin sie denn eigentlich bestehe; und in der That, diejenigen, welche sie unter der Bedingung der Buße für nachlaßbar erklären, haben keinen Begriff von ihr, der doch aus dem Zusammenhang bei Matthäus so leicht zu entnehmen ist. Der heilige Geist ist Princip des religiösen Lebens, denn von ihm kommt sowohl die Erleuchtung als auch die Anregung zum Guten. Jeder Mensch soll dessen Einwirkungen sich hingeben und ihnen Folge leisten; wer dieß aber nicht thut, sondern den Eindrücken desselben sich absichtlich widersetzt, und aller Wirksamkeit des Geistes mit Gewalt sein Herz verschließt: von dem gilt der Ausdruck, er lästere den Geist. Nun hatten die Pharisäer die durch Jesum vollbrachte Heilung eines Dämonischen, ihrer bessern Ueberzeugung zum Trotz, einem Bunde Jesu mit Satan zugeschrieben. (Matth. 12, 24.). Nachdem ihnen Jesus das Unsinnige dieses Vorgebens (V. 25.—30.) nachgewiesen hatte, fährt er V. 31. und 32. fort: „Deßwegen sage ich euch, jede Sünde und Lästerung kann dem Menschen vergeben werden; wer aber den heiligen Geist dadurch lästert, daß er, so wie ihr Pharisäer, alle Einwirkung desselben gewaltsam von sich stößt, der Wahrheit, wenn sie auch noch so klar vorliegt, Hohn spricht, wer im Widerspruche mit seiner innigsten Ueberzeugung das Gute und Heilige nicht an-

erkennt, sondern in überdachter verstockter Bosheit verwirft und bei dem Bösen beharrt, so daß er z. B., wie im vorliegenden Falle, eine unbestreitbare Wirkung göttlicher Kraft gegen alles Bewußtseyn lieber dem Satan zuschreibt, als ihren göttlichen Ursprung eingesteht, wer so alle besseren Regungen und Empfindungen in sich gewaltsam unterdrückt: der kann keine Verzeihung erlangen. Wer mich den Messias lästert und verwirft, dem kann noch vergeben werden, denn seine Sünde beurkundet noch nicht einen gänzlichen Mangel an Empfänglichkeit für das Gute und Heilige, sondern mehr eine Verkehrtheit und Beschränktheit des Verstandes, und er mag noch von der Unwissenheit, dem Irrthum und dem sündhaften Interesse des Herzens, woraus die Nichtanerkennung des Sohnes hervorgegangen war, befreit werden — wenn er der Wirksamkeit des heiligen Geistes sein Herz nicht verschließt. Wer aber dieß thut, wer in der bezeichneten Weise den heiligen Geist lästert, der beurkundet, daß er seine Sünden und Laster nicht anerkennen und nicht bereuen, sondern geflissentlich und hartnäckig bei ihnen verharren will. Weil jedoch die Anerkennung der Sünden und die Reue darüber, so wie die Sehnsucht davon befreit zu werden, unerläßliche Bedingung zu ihrer Vergebung sind, so kann ein solcher Mensch (und dieß ist denn doch wohl sehr natürlich) weder diesseits noch jenseits Verzeihung erlangen.

Die Sünde wider den heiligen Geist besteht also in verstockter und hartnäckig beharrlicher Verwerfung der Wahrheit und des Guten; in dem Haß des Guten, weil es gut ist, und in der Ergreifung und Festhaltung des Bösen, weil es böse ist. Es liegt demnach in der Natur eines solchen Sünders, daß er gar keine Verzeihung von Gott will, und zwar in alle Ewigkeit nicht will, denn so wie er nach Verzeihung sich sehnt, über seinen sündhaften Zustand Reue empfindet und Buße thut, — ist die Sünde gegen den heiligen Geist gar nicht mehr vorhanden. Und nun schließen wir im Gegensatze zu Werner: wie es nicht erlaubt ist, die unbedingt

lautende Stelle von der Nichtvergebung der besprochenen Sünde mit irgend einer Restriction zu nehmen, so ist es auch nicht erlaubt, in den die Unauflöslichkeit des Ehebandes enthaltenden Stellen Lucä, Marci und Pauli eine Restriction anzuwenden, da solche von dem Text nicht geboten, sondern entschieden zurückgewiesen wird.

Die specielle Angabe der Gründe, warum in den Parallelstellen die Exceptionsformel μὴ ἐπὶ πορνείᾳ sich nicht vorfinde, können wir übergehen, da das so eben Vorgetragene schon ihre Beschaffenheit errathen läßt. Nur damit man sich vollständig überzeuge, wie unhaltbar diese Gründe seien, theilen wir mit, was Werner über die Parallelstelle bei Lucas 16, 18. bemerkt. Daß hier die Ausnahme sich nicht findet, meint er, erkläre sich recht gut daraus, daß ja an dieser Stelle Christus die Lehre von dem Ehebande nicht ex professo behandele, sondern nur per transennam, wobei natürlich nur das in Anschlag komme, was im Allgemeinen die Ehe auf christlichem Standpunkte charakterisire; auf eine etwaige Ausnahme einzugehen, dazu sei hier gewiß nicht Ort und Stelle gewesen. Sodann stehe der V. 18. keineswegs in irgend einem inneren Zusammenhange mit den beiden vorhergehenden; es lasse sich daher, weil Umstände und Veranlassung nicht angegeben seien, auch nicht erheben, warum die Exception sich hier nicht vorfinde. — Von einer Unterscheidung unter den Aussprüchen Christi, welche ex professo oder per transennam, d. i. absichtlich oder unabsichtlich, gründlich oder oberflächlich vorgetragen wurden, hat die Hermeneutik bis jetzt Nichts gewußt, und es ist auch eine solche Annahme der Person Jesu ganz unwürdig. Höchstens hätte Werner sagen können, Lucas habe die Worte Christi nicht genau wiedergegeben, allein dann hätten wir ihm seine eigene gegen Gratz aufgeworfene Frage (S. 170 f.) entgegenhalten müssen, woher er denn Kunde besitze, daß Lucas hier nicht das treu referirt habe, was Christus gesprochen hat. Wenn sodann eine Stelle so durchaus klar und einer Mißdeutung

unfähig ist, wie der betreffende Vers 18 bei Lukas, so bedauert kein Ausleger den Mangel eines inneren Zusammenhangs, weil man den Sinn einer für sich verständlichen Stelle nicht erst aus dem Conterte zu schöpfen hat.

Eben so stark als die Parallelstellen spricht gegen Werners Auffassung des ersten Absatzes in Matth. 19, 9. der zweite Absatz dieses Verses, welcher lautet: *καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας, μοιχᾶται.* Werner führt selber an, daß man aus diesen Worten einen seiner Auffassung ungünstigen Schluß ziehe. Weil nämlich Christus ganz unbedingt und ohne Exception ausspreche, wer immer eine Entlassene heirathe, begehe einen Ehebruch, so behaupte man, es werde also dadurch ausgesagt, daß selbst die im Falle der *πορνεία* Entlassene zu einer neuen Ehe zu schreiten, nicht berechtigt sei, mithin, daß durch den Ehebruch das eheliche Band nicht gelöst werde. Der Schluß ist auch vollkommen richtig; allein Werner meint, die letzte Folgerung sei etwas zu voreilig, denn lasse man es auch zu, daß die wegen der *πορνεία* Entlassene zu einer neuen Ehe nicht schreiten dürfe nach der Ansicht Christi, so folge daraus noch gar nicht, daß der seine Frau der *πορνεία* halber entlassende Mann keine neue Ehe eingehen dürfe, es bleibe ihm nach dem Wortlaut dieser Stelle immerhin noch unverwehrt, eine andere Frau zu nehmen, wenn sie nur nicht eine entlassene sei. Auch dem Einwurfe, wie doch der Mann, der eine wegen der *πορνεία* Entlassene heirathet, wenn die Ehe dadurch aufgelöst würde, einen Ehebruch begehen könnte, ließe sich damit begegnen, indem man etwa sagen würde: Darum kann Jener, welcher eine von ihrem Manne wegen der *πορνεία* Entlassene heirathet, als Ehebrecher bezeichnet werden, weil er an ihrer Sünde Theil nimmt, diese gleichsam billigt, da sich auch hierbei das Sprüchwort anwenden lasse: wäre kein Hehler, so wäre kein Stehler. Werner bemerkt schließlich, er sehe auch weiter nicht ein, warum die Exceptionsformel sich durchaus nicht auf den zweiten Absatz beziehen könne.

Das Letztere heißt die exegetische Willkühr weit treiben, und was das vorher Gesagte betrifft, so bedarf dieß keiner weiteren Widerlegung, außer jener, die es in sich selber trägt. Wer eine wegen der *πορνεία* von ihrem Manne Entlassene heirathet, könnte in keinem Falle Ehebrecher heißen, wenn nicht das eheliche Band der Entlassenen mit ihrem früheren Manne noch fortbestünde; denn wäre ihr das Eingehen einer neuen Ehe rechtmäßig gestattet, so wäre sie als ledige Person zu betrachten, und der sie Heirathende beginge eben so wenig einen Ehebruch, als wenn er sich mit einer Jungfrau vermählen würde. Solche evidente Wahrheiten lassen sich durch Sprüchwörter wie das vom Hehler und Stehler gewiß nicht beseitigen.

Wir werden jetzt nicht zu viel behaupten, wenn wir sagen, daß es dem Herrn Werner nicht gelungen ist, die herkömmliche katholische Erklärung des Ausspruches Christi bei Matth. 19, 9. zu entkräften, und die griechische und protestantische, falls *πορνεία* den Ehebruch bezeichne, als die richtige nachzuweisen. Weil er jedoch seine Ansicht bewiesen zu haben glaubt, so baut er darauf weiter fort, und um die Nothwendigkeit seiner eigenen Erklärung noch näher zu begründen, bemerkt er zunächst, daß Christus, der heiligste und zugleich weiseste Gesetzgeber, die gänzliche Scheidung mit dem Rechte der Wiedervermählung für beide Theile im Falle des Ehebruchs nicht erlaubt haben könne, weil er dadurch diesem Laster kräftigen Vorschub geleistet hätte. Eher müßte man noch die Erklärung des heiligen Augustin oder jene des Cornelius a Lapide annehmen, obgleich beide bei näherer Betrachtung, die Werner anstellt, nicht befriedigten. Vollends unzuläßig aber sei es, der *πορνεία* eine solche Ausdehnung zu geben, daß darunter nicht bloß der Ehebruch, sondern jedes bedeutende sittliche Gebrechen, wodurch die Erreichung irgend eines wichtigen Zweckes des ehelichen Zusammenlebens vereitelt wird, verstanden werde, denn dieß sei 1) nicht nur dem christlichen Geiste entgegen, der als ein Geist der Liebe

des fehlenden Individuums Besserung beabsichtige, sondern 2) auch dem Contexte, gemäß welchem sich uns Christus hier als der Vervollkommner des mosaischen Gesetzes darstelle. Nach der vorliegenden Auffassung aber würde Christus nicht das mosaische Gesetz verbessert, sondern vielmehr beibehalten haben, da es gleichfalls nicht jeden Grund, sondern nur etwas Schändliches, mithin ein bedeutendes sittliches Gebrechen als zur Ehescheidung berechtigend aufstelle; 3) endlich lasse sich auch nicht im Mindesten diese weitere Bedeutung des Wortes sprachlich rechtfertigen.

Dr. **Brenner** im dritten Theile seiner Dogmatik S. 539 ff. und Dr. **Gratz** in seinem Commentare zum Matthäus S. 329 ff. sprachen sich nach dem Vorgange des geheimen Kirchenraths Paulus in Heidelberg dahin aus, daß *πορνεία* in den fraglichen Stellen strictissime als Hurerei aufgefaßt werden müsse, somit daß *πορνεία* eine vor der Ehe mit einer dritten Person gepflogene geschlechtliche Gemeinschaft bedeute. Hiegegen bemerkt Werner, daß diese Erklärung schon aus dem Grunde nicht haltbar sei, weil in der Tradition nicht eine Spur ausfindig gemacht werden könne, daß man in solch einem Falle die Licenz zur Scheidung gegeben habe. Auch sei gar nicht einzusehen, warum Christus gerade diesen Fall als zur Scheidung berechtigend sollte angesehen haben, in anderen aber bei Weitem wichtigeren und den ehelichen Zwecken besonders hemmend entgegenstehenden die Trennung von ihm verboten worden sei. Es wolle auch scheinen, als ob Christus, der doch die Scheidung möglichst beschränken wollte, dadurch gerade recht sehr die Scheidung befördert haben würde.

Nachdem Werner schließlich noch gezeigt hat, daß auch der Versuch, die Exception *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* bei Matth. 19, 9. aus dem Texte zu entfernen, nicht gelingen könne, weil sich nicht beweisen lasse, daß sie ursprünglich nur eine durch Matth. 5, 32. veranlaßte Randglosse gewesen sei, so glaubt er nunmehr, seiner eigenen Auslegung die gehörige Bahn

gebrochen, und dieselbe gegen Widersprüche hinlänglich gesichert zu haben. Er behauptet, „eine solche Erklärung gefunden zu haben, welche sprachlich richtig weder dem Conterte, noch auch den parallelen Stellen widersprechend ist, endlich auch einen festen Halt und Fundament in der Tradition und Praris der Kirche hat.“ Diese neue Erklärung besteht, wie wir schon oben in der Einleitung bemerkten, in einer neuen Bedeutung, welche Werner dem Worte *πορνεία* gibt, denn da dieses weder Matth. 19, 9. noch 5, 32. den Ehebruch oder die vor der Ehe begangene Unzucht, noch auch allgemein jedes bedeutende sittliche Vergehen bezeichnen könne, so lasse sich keine andere Bedeutung mehr für das Wort nachweisen, als jene, in welcher nach einem dem alten Testament sehr geläufigen Tropus das Wort זְנוּת (*πορνεία*), und die Synonymen זְנוּנִים und תַּזְנוּת, so wie das Zeitwort זָנָה, fornicatus est, und נָאַף, moechatus est, den Götzendienst, den Abfall von dem wahren lebendigen Gotte zu den nichtigen Göttern des Heidenthums bezeichneten. Die Zulässigkeit dieser Bedeutung an den beiden fraglichen Stellen des Matthäus versucht Werner im zweiten Abschnitte seines Aufsatzes nachzuweisen, und wir haben sofort zu untersuchen, ob ihm dieß gelungen sei.

Daß im A. T. das Verhältniß Gottes zum Volke Israel unter dem Bilde eines ehelichen Bündnisses vorgestellt, und hiernach Untreue gegen Gott als Abgötterei bezeichnet werde[1]), ist eine bekannte Sache, und wir stellen deßwegen gar nicht in Abrede, daß in der alexandrinischen Uebersetzung das Wort *πορνεία* an vielen Stellen den Götzendienst bedeute. Werner macht jedoch selbst den Einwurf, wenn auch diese Bedeutung für das A. T. erwiesen sei, so sei doch der Sprachgebrauch des N. T. in mannichfaltiger Hinsicht von dem alttestamentlichen so sehr abweichend, daß nicht ohne Weiteres gleich dieselbe Bedeutung für das N. T. vorausgesetzt werden dürfe.

1) Jer. 3, 6—9. Ezech. 16, 8. 22. Hos. 1, 2.

Er will übrigens diesen Einwurf mit der Bemerkung beseitigen, dem neutestamentlichen Sprachidiome liege der hellenistische Dialekt zu Grunde, auf dessen Bildung, wie es allgemein zugegeben werde, die alexandrinische Uebersetzung und die deuterocanonischen Bücher des A. T. grossen Einfluß gehabt haben. Nun hätten aber eben die 70 die Worte זְנוּת und זָנָה stets mit πορνεία, πορνεύειν und ἐκπορνεύειν gegeben, wenn nämlich auch vom Götzendienst die Rede sei, woraus dann die Zulässigkeit dieser Bedeutung auch im N. T. gefolgert werden dürfe.

Hiegegen ist zu bemerken, daß die griechische Uebersetzung des A. T. für die behauptete Bedeutung des Wortes πορνεία eben so wenig einen Beweis liefert, als der hebräische Text selbst, von dem sie eben nur eine Uebersetzung ist. Die Verfasser der alexandrinischen Version waren Hellenisten, d. h. sie sprachen und schrieben wohl griechisch, aber sie dachten hebräisch. Deswegen ist nicht nur ihre Construction der Grammatik der hebräischen Sprache nachgebildet, sondern sie übersetzten auch ein hebräisches Wort jeweils in seiner ersten Bedeutung, und behielten solches auch in den übrigen Bedeutungen, die es im Hebräischen hat, bei, wenn gleich die griechische Sprache das betreffende Wort in der weiteren Bedeutung nicht kannte, sondern einen andern Ausdruck an die Hand gab und erforderte [1]). Somit beweist es nicht einmal etwas für den hellenistischen Sprachgebrauch, daß πορνεία an vielen Stellen des A. T. den Götzendienst bedeutet, weil diese Bedeutung auch im Hebräischen nur eine abgeleitete ist, während der Hellenist gleichfalls unter dem Worte nicht minder zunächst bloß die Hurerei versteht, als der Hebräer bei זְנוּנִים und תַּזְנוּת. Es muß sich also jeweils aus dem Contexte oder der Art der Darstellung ergeben, ob das Wort seine nächste und eigentliche Bedeutung nicht haben könne,

1) Vergl. Herbst und Welte, Einleitung in das A. T. Erster Theil, §. 58 S. 153 ff.

sondern die abgeleitete uneigentliche, bildliche oder metaphorische in Anwendung kommen müsse. So können wir dem Herrn Werner unbedenklich zugeben, daß außer der Septuaginta das Wort πορνεία in der angegebenen tropischen Bedeutung auch im Buche der Weisheit 14, 12. vorkomme, denn vorher und nachher wird ausführlich vom Götzendienste gehandelt. Wo dieß aber nicht der Fall, wo vom Götzendienste entfernt keine Rede ist, kann diesen das Wort πορνεία auch nicht ausdrücken, sondern es behält die eigentliche Bedeutung, welche ihm im rein Griechischen allein zukommt.

Bei dieser Sachlage hängt Alles von der Frage ab, ob Matth. 19, 9. und auch 5, 32. die metaphorische Bedeutung von πορνεία indicirt sei. Jeder unbefangene Ausleger wird diese Frage unbedingt verneinen, weil der Context nicht einmal einen Scheingrund hiefür an die Hand gebe, und die kühnste Auslegung in den beiden betreffenden Kapiteln nicht die leiseste Hindeutung auf den Götzendienst entdecken könne. Nun fragt sich weiter, ob die ursprünglichen Zuhörer Jesu dessen Worte vom Götzendienste verstehen konnten, und auch diese Frage ist unbedingt zu verneinen, mochte der Herr aramäisch oder griechisch gesprochen, das Wort זנ oder πορνεία in seinem Vortrage gebraucht haben. Hätte der Heiland den Juden überhaupt, oder nur seinen Anhängern unter denselben, den Götzendienst als Scheidungsgrund aufgestellt, so hätte ihnen dieses als ein wahres Absurdum erscheinen müssen, weil in der damaligen Zeit der Fall unerhört war, daß ein Israelite oder eine Israelitin zum Heidenthum übergetreten wäre. Seit dem babylonischen Exil war unter den Juden die Hinneigung zum Götzendienste verschwunden, und die Geschichte beweist, daß sie namentlich von der Zeit an, als die Makkabäer die Herrschaft erlangt hatten, unter keiner Bedingung, wenn auch nur von dem äußerlichen Festhalten an ihrer Religion sich abbringen ließen. In Palästina namentlich war es zur Zeit Christi rein undenkbar, daß insbesondere eine Ehefrau sich zum Götzendienste sollte verleiten lassen, und

wäre je dieser Fall eingetreten, so hätte sich die völlige Verstoßung der Frau von selbst verstanden, weil sie zum Mindesten mit dem höchsten Bannfluche, unter Ausschluß von dem Volke Israel, wäre belegt worden. So viele Scheidungsgründe die Juden zur Zeit Jesu auch haben mochten, den Götzendienst kannten sie nicht als solchen, und der Herr durfte ihnen keinen angeben, den sie sich nicht als möglich denken konnten. Wir sehen demnach, daß die Annahme der metaphorischen Bedeutung des Wortes πορνεία in den beiden Stellen Matth. 5, 32. und 19, 9. eine wahre logische Unmöglichkeit ist, und so bedarf es eigentlich keiner weiteren Gründe mehr, um die Werner'sche Erklärung für gänzlich verfehlt und nichtig zu halten. Hat Jesus nicht uneigentlich, sondern eigentlich gesprochen, so darf auch das Wort πορνεία nicht in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; und konnten die ursprünglichen Zuhörer unter זנה oder πορνεία sich nicht den Götzendienst denken, so kann der Herr das Wort auch nicht in diesem Sinne gebraucht haben.

Der Vollständigkeit wegen wollen wir übrigens kurz mittheilen, was Werner zur Unterstützung seiner Erklärung noch ferner vorgebracht hat. Er sah wohl ein, daß er die dem Worte πορνεία gegebene Erklärung durch den Sprachgebrauch des N. T. zu belegen habe, und so berief er sich zuvörderst auf Apok. 2, 14. 20. und 14, 8., wo die Wörter πορνεία und πορνεῦσαι in der übertragenen Bedeutung zu nehmen seien. Er legt jedoch auf diese Stellen selbst kein Gewicht, da die Apokalypse, sowohl in Bezug auf die ganze Einkleidung der prophetischen Aussprüche, als auch hinsichtlich der einzelnen Bilder und der Sprache sich enge an die alttestamentlichen prophetischen Bücher anschließe; aber zwei Stellen hält er für beweisend, nämlich Apostelgeschichte 15, 29. (20.) und Joh. 8, 41.

An der ersten Stelle wird der auf dem apostolischen Concil zu Jerusalem gefaßte Beschluß mitgetheilt, daß sich die Heidenchristen enthalten sollten der Götzenopfer, des Genusses des

Blutes und des Erstickten und — der πορνεία. Hier, meint Werner, könne πορνεία nicht die Unzucht sensu proprio, aber freilich auch nicht die Abgötterei bedeuten, sondern es bedeute wahrscheinlich die Theilnahme an was immer für heidnischen Ceremonien, Gebräuchen und Festlichkeiten, welche sich mittelbar auf die Götzenverehrung, z. B. Besuch der Theater bezogen ꝛc. ꝛc. Allein wenn πορνεία hier nicht streng die ihm von Werner vindicirte Bedeutung „Götzendienst, Abfall von dem wahren lebendigen Gotte zu den nichtigen Göttern des Heidenthums," hat, so kann die Stelle offenbar für die Werner'sche Ansicht Nichts beweisen, der es überdieß an aller Begründung mangelt. Wir haben oben gezeigt, daß auch der Hellenist unter dem Worte πορνεία zunächst nur die Unzucht verstehen kann, weil er nur da, wo ausdrücklich vom Götzendienst die Rede ist, auf die metaphorische Bedeutung hingeführt wird. Nun handelt aber das ganze allegirte Kapitel der Apostelgeschichte doch sicherlich nicht vom Götzendienste, und da der Ausdruck πορνεία ohne alle nähere Bestimmung zwei Mal (V. 20. und 29.) vorkommt, ein normatives Decret oder eine Gesetzesstelle aber nur allbekannte Wortbedeutungen befolgen darf, so wird jede andere Erklärung als die von der Hurerei zurückgewiesen, worüber denn auch weitaus die Mehrzahl der neueren Ausleger einig ist.

Auf den ersten Anblick erregt es freilich großes Befremden, daß hier etwas speciell verboten wird, was sich bei jedem Christen von selbst verstand, da ja der Heiland mit klaren Worten den Hurern den Eintritt in sein Reich versagt hatte, und es fällt ferner auf, ein so wichtiges Sittengebot neben Verordnungen anzutreffen, welche bloß auf äußere Lebensverhältnisse sich beziehen, oder welche in sittlicher Beziehung an und für sich reine ἀδιάφορα sind. Das Auffallende verschwindet übrigens, wenn man sich in die damaligen Zeitverhältnisse zurückdenkt und den allgemeinen Sittenverfall des Heidenthums in Erwägung zieht, in Folge dessen die Hurerei wirklich adiaphorisch oder sittlich gleichgiltig geworden war,

weil sich die Einladung dazu in alle Verhältnisse verwebt fand. Unter diesen Umständen bezogen die ersten Heidenchristen das Gebot des Heilandes aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine qualificirte Hurerei, von der man sich enthalten müsse, weil man durchaus daran gewöhnt war, die einfache nicht für sündlich zu halten. Daß sich die Enthaltsamkeit von diesem Laster nicht überall von selbst verstand, erhellt aus den apostolischen Schriften; denn wie sehr muß z. B. Paulus im 5. und 6. Kapitel des ersten Korintherbriefes dagegen eifern? M. vgl. 2 Kor. 12, 21., 1 Theß. 4, 3. u. a. So wenig jedoch an diesen Stellen πορνεία etwas Anderes als das Laster der Unzucht bedeutet, eben so wenig kann das Wort im 15. Kapitel der Apostelgeschichte in einer andern Bedeutung genommen werden.

Die zweite neutestamentliche Stelle, worauf sich Werner als Beleg für seine Erklärung beruft, ist Joh. 8, 41., wo die Pharisäer zu Christus sprechen: Ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα· ἕνα πατέρα ἔχομεν, τὸν Θεόν. Hier könne πορνεία ebenfalls nur im Sinne von Abgötterei genommen werden, denn schon die Antithese ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν Θεόν weise darauf hin, daß die Pharisäer durch πορνεία den Polytheismus bezeichnen wollten. Diese Deutung erweise sich auch ferner noch als die richtige, wenn man das unmittelbar vor dieser Erwiederung der Pharisäer von Christo Gesprochene beachte, wo Christus andeute, daß der Teufel ihr Vater sei, den eben die Juden als Erfinder des Götzendienstes betrachtet hätten. — Eine sehr gekünstelte Erklärung, welche zwar vielfach vorgetragen wird, aber doch falsch ist. Die richtige muß aus dem ganzen Zusammenhang von V. 30 an geschöpft werden.

Auf die Reden Jesu am Laubhüttenfeste zu Jerusalem nahmen Viele den Glauben an ihn an, und diesen bemerkte der Heiland, wenn ihr Glaube nicht eine momentane Erregung bilde, sondern wenn sie in seiner Lehre, in der Ueberzeugung von deren Wahrheit und in Ausübung derselben verharrten, wenn seine Lehre das beständige Element sei, in

welchem sich ihr inneres und äusseres Leben bewege, dann erst seien sie in Wahrheit seine Jünger, und dann erst würden sie die von ihm geoffenbarte Wahrheit vollkommen erkennen, und die nicht bloß mit dem Verstande, sondern praktisch erkannte, und in ihrer Vortrefflichkeit durch das Leben erprobte Wahrheit werde sie frei machen. (V. 30.—32.) Auf den Einwurf der Juden, sie seien als Abrahamiden niemals in Jemandens Knechtschaft gewesen, und bräuchten also auch nicht erst frei zu werden, entgegnet Jesus, daß er von sittlicher Freiheit rede, welche sie allerdings nicht besäßen, denn wer, wie sie, die Sünde ausübe, sei der Sünde Knecht, und befinde sich dadurch in der eigentlich wahren und härtesten Sklaverei. Als Sklaven der Sünde seien sie keine bleibenden Mitglieder des göttlichen Haushaltes, weil zum Hause oder zur Familie Gottes nur die sittlich freien Menschen gehören; sie würden deßhalb erst in Wahrheit frei seyn, wenn er, der Sohn Gottes, sie frei gemacht habe. Ihre Abstammung von Abraham bestreite er gar nicht, als bloß leibliche Nachkommen des Patriarchen seien sie noch nicht sittlich frei, und gehörten mithin auch noch nicht zum Hause Gottes; die geistige Abstammung von Abraham aber, die echte Kindschaft, welche sich in der Gleichheit der Gesinnungs- und Handlungsweise beurkunde, fehle ihnen, wie ihr Benehmen zeige, gänzlich. Er, Jesus, trage vor, was er bei seinem Vater gesehen, d. h. unmittelbar als dessen Willen erkannt habe, und so thäten nun auch sie dasjenige, was sie von ihrem Vater vernommen hätten; sie handelten nach der von demselben empfangenen Anregung und Anweisung. (V. 33.—38.) Die Juden verstanden nicht recht, wohin Jesus mit seiner Rede ziele, sie begriffen nur so viel davon, daß er ihnen einen andern Vater, als den Abraham zuschreiben wolle, und entgegneten daher einfach, Abraham sei und bleibe ihr Vater. Hierauf erwiederte der Heiland, wenn sie Abrahams Kinder wären, so würden sie auch wie Abraham handeln; nun aber handelten sie wie ihr (anderer) Vater. (V. 39. 40.) Jetzt

ward den Juden klar, daß Jesus nicht von einem menschlichen Vater und einer leiblichen Abstammung von demselben rede, daß es sich nicht um den Urheber des physischen, sondern des geistigen Lebens handle, und sofort waren sie gleich (V. 41.) mit der Antwort bereit: wenn das ist, wenn du einen geistigen Vater meinst, so sind wir keine Hurenkinder (ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα); Einen Vater haben wir alsdann, denselben wie du, nämlich Gott.

Es muß einleuchten, daß also auch an dieser Stelle πορνεία nur in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden kann, denn das Bildliche oder Metaphorische der Antwort liegt nicht in dem Worte πορνεία, sondern in dem ganzen Satze, was einen wesentlichen Unterschied bildet. Die Juden meinten, wenn es sich bei ihnen um die geistige Kindschaft handle, so seien sie auch nicht in der Lage von Hurenkindern, die keinen Vater haben, weil die Mutter für Geld mit mehreren Mannspersonen Umgang pflog, so daß sie selbst nicht einmal einen Mann bestimmt als Vater bezeichnen kann, während jedenfalls ihren Kindern ein öffentlich anerkannter legitimer Vater abgeht. Sie, die Juden, besäßen auch in Beziehung auf ihr geistiges oder religiöses Leben einen Vater als Urheber desselben, und zwar, wie es seyn müsse, nur Einen (ἕνα), nämlich Gott. Jesus fährt deshalb (V. 42.) fort: wenn Gott euer Vater wäre u. s. w.

Nach Anführung der zuletzt besprochenen Stelle aus Johannes schließt Werner mit den Worten ab: „Hieraus ergiebt sich nun uns das Resultat, daß die betreffende metaphorische Bedeutung des Nomen πορνεία auch im neutestamentlichen Sprachgebrauche gegründet ist," und unmittelbar hierauf folgt die Stelle, welche wir schon oben in der Einleitung S. 24 f. angeführt haben. Was Werner noch nachträglich zur Begründung seiner Erklärung und deren Anwendung auf Matth. 5, 32. vorbringt, zeugt von Verlegenheit und gibt der Vermuthung Raum, daß ihm selbst das gewonnene Resultat nicht über allen Zweifel erhaben scheine. Wir haben

nicht nöthig, auf diese nachträglichen Bemerkungen noch einzugehen, sondern das seither Vorgetragene wird uns hinlänglich zu der Behauptung berechtigen, daß die Werner'sche Exegese sowohl in ihrem negativen als in ihrem positiven Theile verfehlt sei. Sein Versuch, dem Worte πορνεία in den beiden Stellen Matth. 5, 32. und 19, 9. eine andere Bedeutung, als die gewöhnliche zu vindiciren, ist vollständig mißlungen, denn er scheitert schon an der einfachen Erwägung, daß der Inhalt eines Gesetzes nach dem sensus communis erklärt werden muß.

Die Werner'sche Erklärung ist übrigens durchaus nicht neu, indem sie schon oft von einzelnen Auslegern vorgebracht wurde, ohne jedoch jemals Eingang zu finden. Schon Cornelius a Lapide bemerkt zu Matth. 5, 32.: Alii per fornicationem accipiunt infidelitatem, haec enim passim a prophetis vocatur fornicatio, scilicet spiritualis et mystica; fügt jedoch zugleich hinzu: Verum interpretes passim prisci et novi proprie hic accipiunt fornicationem, quae in conjugata est moechia sive adulterium. Passim bedeutet hier „ohne Unterschied," und so hat Werner die ganze exegetische Tradition gegen sich, welche bei so wichtigen Stellen nicht ignorirt werden darf.

Schließlich haben wir noch gegen seine Erklärung zu erinnern, daß die ungewöhnliche Willkühr, mit welcher er πορνεία in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, großes Befremden erregt. Er gibt dem Worte zum Behuf seiner Erklärung die Bedeutung „Götzendienst, Abfall von dem wahren lebendigen Gotte zu den nichtigen Göttern des Heidenthums," aber gleich in der ersten Hauptbeweisstelle Apostelgeschichte 15, 20. soll es nur die Theilnahme an heidnischen Ceremonien bezeichnen, welche sich mittelbar auf die Götzenverehrung bezogen, und Matth. 19, 9. „überhaupt den Unglauben an göttliche Offenbarung." Mit welchem Rechte erlaubt sich Werner diese wesentlichen Modificationen? Ist die Bedeutung „Götzendienst," im eigentlichen Sinne des

Wortes, in den beiden Stellen des Matthäus nicht anwendbar, so zerfällt ja die ganze Beweisführung in Nichts; allein wer wird sich auch einbilden, daß der Heiland, welcher doch gewiß die Entwicklung seiner Kirche voraussah, den Götzendienst als Ehescheidungsgrund aufgestellt habe! Hätte er etwa nicht gewußt, daß dieser Fall in der späteren Zeit bei seinen Anhängern ganz undenkbar seyn werde, oder hätte er vielleicht gerade dadurch die Unauflöslichkeit der Ehe aussprechen wollen, daß er einen nicht eintretenden Scheidungsgrund aufstellte? Dieß wäre doch eine unwürdige Annahme. Und wenn die πορνεία im Sinne Werners die Ehe auflöst, muß sie dieselbe nicht noch weit eher verbieten? Oder dürfte Jemand eine Ungläubige heirathen, und sie nach einiger Zeit, eben weil sie ungläubig ist, wieder entlassen, so zwar, daß die Ehe völlig aufgelöst wäre und er zu einer neuen Heirath schreiten könnte? Diese Consequenz wird wohl Werner nicht einräumen, allein dann ergiebt sich die noch bedenklichere Folgerung, daß das Gebot Christi nur auf Heidenchristen anwendbar sei, die schon vor ihrer Bekehrung verheirathet waren, und wo der eine Ehegatte die Annahme des Glaubens standhaft ablehnte. Auf unsere jetzigen Verhältnisse würden mithin die Aussprüche des Herrn über Ehescheidung gar keine Anwendung erleiden, und dieses Resultat trifft also, wie wir in der Einleitung behaupteten, mit der Ansicht des Herrn Dr. Paulus zusammen.

Herr Werner wollte durch seine Erklärung das katholische Dogma von der Unauflöslichkeit der Ehe erst recht sicher stellen, hat aber gerade das Gegentheil von dem erreicht, was er bezweckte. Die höchst gefährlichen Consequenzen, welche bei der Geltendmachung seines Scheidungsgrundes sich ergeben müßten, haben wir schon in der Einleitung angedeutet, und in der That, die protestantischen Ehegesetzgebungen könnten die πορνεία im Sinne Werners als einzigen Scheidungsgrund aufstellen, denn alle möglichen vorkommenden speciellen Gründe wären darunter begriffen. Ist nämlich die πορνεία der Un-

glaube an die göttliche Offenbarung, und zwar an die durch Christus gegebne, da nach Werner auch ein die göttliche Offenbarung im A. B. annehmender Jude noch als Ungläubiger erscheint, so ist der Gegensatz von πορνεία der echte christliche in Liebe thätige Glaube. Wo jedoch dieser bei zwei Ehegatten sich findet, ist eine andere Trennung der Ehe, als durch den Tod, undenkbar. Der echte Christenglaube ist nicht etwa gleichbedeutend mit Orthodoxie, sondern er ist die lebendige An- und Aufnahme des gesammten Christenthums, und deßhalb mit der echten, in freudiger Befolgung der Sittengebote des Erlösers sich äußernden Christenliebe unzertrennlich verbunden. Unter Voraussetzung dieses Glaubens ist bei Gatten an keinen Ehebruch, an keine böswillige Verlassung, an keine lebensgefährliche Nachstellung, an keine Mißhandlung, an keine unüberwindliche Abneigung, und was es sonst noch für Scheidungsgründe geben mag, zu denken; ja selbst wenn der eine Gatte durch Krankheit lebenslänglich an der Ausübung der s. g. ehelichen Pflicht gehindert wäre, wird ihn der andere Gatte darum nicht verlassen wollen, ihm vielmehr um so inniger mit Liebe zugethan seyn, je mehr derselbe des Trostes und der Theilnahme bedarf. Ehebruch, böswillige Verlassung u. s. w. haben deßhalb im Mangel des echten Glaubens oder in der πορνεία, nach Werner's Auffassung, ihren Grund, und so ist ersichtlich, daß diese πορνεία auch für die laxeste Ehegesetzgebung ausreichend wäre, daß sie aber nie von der katholischen Kirche als Scheidungsgrund angenommen werden kann. Die katholische Kirche würde ihren göttlichen Ursprung verläugnen, wenn sie solchergestalt die Idee der Ehe aufgeben, und bei ihren gesetzlichen Bestimmungen über dieses Institut die Forderungen der gemeinen Wirklichkeit befriedigen wollte.

An und für sich hätte der Werner'sche Aufsatz keine ausführliche Widerlegung nöthig gehabt, weil die Ansicht des Verfassers sicherlich keinen Eingang finden, sondern das Schicksal so vieler andern paradoxen Meinungen theilen wird,

welche dadurch die nachdrücklichste Widerlegung erfahren, daß das wissenschaftliche Publikum sie nicht beachtet. Allein das Auffallendste an der vorliegenden Abhandlung ist, daß sie die protestantische Erklärung der Aussprüche Christi über die Ehescheidung mit allem Nachdruck vertheidigt, und somit die Vermuthung sehr nahe legt, diese protestantische Erklärung müsse wohl die richtige seyn, da sie sogar von einem katholischen Professor, und noch dazu an einer bischöflichen Lehranstalt Oestreichs, vertreten werde. In dieser Beziehung war eine genauere Beurtheilung der Werner'schen Ansichten Nichts Ueberflüssiges, da wir durch die Widerlegung derselben eigentlich die Ansichten der protestantischen Exegeten im Allgemeinen widerlegt haben; und nachdem dieß geschehen ist, gehen wir über zur Würdigung der eigenthümlichen Meinungen, welche von dem Herrn geheimen Kirchenrath Dr. Paulus in Betreff der biblischen Aussprüche über Ehescheidung schon früher, und erst jüngst wieder, aufgestellt wurden.

II.

So oft wir eine theologische Arbeit des Herrn geheimen Kirchenraths Dr. **Paulus** in Heidelberg lesen, können wir uns der Empfindung des Frostes nicht erwehren, welche von dem eiskalten Rationalismus dieses Gelehrten unwillkührlich hervorgerufen wird. Wenn er auch über die heiligsten Gegenstände spricht, so zeigt sich doch keine Spur von religiöser Begeisterung, kein Feuer, keine Gluth der Empfindung, kaum eine Wärme, so daß das Gemüth durch ihn nicht angesprochen wird, und höchstens der kalte Verstand seine Rechnung findet; auf den **ganzen** Menschen weiß er nicht einzuwirken. Es ist dieß bei seiner unendlich flachen Auffassung der Person Christi und des gesammten Erlösungswerkes auch eine sehr erklärliche Erscheinung. In dem Sendschreiben an den Staatsminister von Savigny sagt er (S. 154): „Nur die historisch interpretirte und philosophisch erwogene Ueberlieferung, nicht etwa das **Fingiren** von einer unsichtbaren

Weltregierung durch eine gegeneinander wirkende Trias übermenschlicher Potenzen, kann wahrhaft zeigen, wie in Ihm, dem historisch erkennbaren, wenn gleich so unscheinbar erschienenen Weltheilbringer allerdings ein göttliches Ideal, aber menschlich und zu menschlicher Nacheiferung ohne Transcendenz kundbar, und wie es im Lauf der Selbsterziehung des Menschengeschlechts welthistorisch wirksam wurde." In der Abhandlung selbst, die uns hier beschäftigt, wird (S. 182) gerügt, „wie man unbedachtsam und undankbar genug sei, daß man im Gegensatz gegen die urchristlichen, unermeßlichen Weltverbesserungen so meine und handle, wie wenn ohne die sehr menschlich hinzugekommenen Dogmen die Christusreligion keinen Werth hätte, und daher die Dogmen als die unentbehrliche Basis der Christlichkeit und Kirchlichkeit auf jede Weise festgehalten werden müßten." Aus solchen Principien läßt sich keine echt christliche Theologie construiren, und das urtheilsfähige Publicum hat sie auch bereits gerichtet. Wer Christus für einen bloßen, wenn auch noch so ausgezeichneten Menschen hält, wer die innige Verbindung zwischen den christlichen Glaubens- und Sittenlehren nicht begreift, indem dieselben gegenseitig stehen und fallen, ist im Grunde gar nicht berufen, über religiöse Gegenstände ein Urtheil abzugeben. Weil es übrigens hier zunächst nicht um einen dogmatischen Punkt sich handelt, sondern um die Erklärung einiger Aussprüche Christi über die Ehe, so kann es die katholische Ueberzeugung nur befestigen, wenn nachgewiesen wird, daß die einschlägigen Behauptungen eines so berühmten und geistreichen Gelehrten, wie Dr. Paulus jedenfalls ist, als durchaus unrichtig und unhaltbar sich darstellen, und die katholische Auffassung nicht im Geringsten alteriren. Wir versuchen die erforderliche Nachweisung in folgender Auseinandersetzung.

Im vorliegenden dritten Bande seines Neuen Sophronizon sagt Dr. Paulus (S. 176): „Daß die Gesetzgebung und Gesetzesrevision in Staaten, die aus Christen bestehen, — wenn

gleich jeder Staat an sich, das ist, jeder Rechtsschutzverein, welcher in sich durch allgemeinmenschliche Pflichteinsicht zusammengehalten werden muß, weder christlich noch nichtchristlich ist (sic) — vornehmlich auf gesetzliche Aussprüche, welche uns als Jesu Christi Aussprüche überliefert sind, zu achten, und sie, soweit sie richtig verstanden sind, nach ihrer Anwendbarkeit auf die jetzigen Verhältnisse geltend zu machen habe, versteht sich von selbst." Allein die erste und Hauptthesis des Herrn geheimen Kirchenraths in vorliegender Streitfrage lautet: „Die neutestamentlichen Ueberlieferungen zeigen uns, daß Jesus und die Apostel gar keine Vorschriften über gerichtliche Ehescheidungen gaben, daß also auch die christliche Gesetzgebung über solche vernünftigfrei, d. i. nur nach richtigen Grundbegriffen von dem Wesentlichen der Ehe und nach der Pflicht, gegen Rechtsverletzungen aller Art Rechtsschutz zu gewähren, nach Verstand und Vernunft zu urtheilen hat."

Zur Begründung dieser Thesis bemerkt Dr. Paulus, durch verfehlte Sinnerklärung der neutestamentlichen Hauptstellen sei die patristisch und pontificalisch mittelalterliche, einst katholische, d. i. im Römerreich als allgemeingiltig legitimirte, Kirche [1]) zu dem großen Uebel langer oder lebenslänglicher Ehetrennung, ohne Wiederverheirathung, bewogen worden. Die gegen diese, der Sittlichkeit und den Staatszwecken nachtheilige, Bewahrung des Ehebands protestirende evangelische Kirche sei dagegen in die Inconsequenz versetzt, daß sie zwar exegetisch annehme, die Ehe sei von Christus nur und allein durch Ehebruch für auflösbar erklärt, aber dann doch, bloß nach rationellem Gutdünken, zehn bis zwanzig andere Scheidungsgründe dem Ehebruch mehr oder weniger gleichstelle, und also, ohne einen sicheren Maaßstab, über jene einzige, als infallibel angenommene, Scheidungsursache hinauszugehen sich erlaube. Bei dieser Lage der Dinge sei offenbar Nichts zeitgemäßer, als die Vorfrage: „Hat denn

1) Welche sonderbare Definition der katholischen Kirche!

der Gesetzgeber des christlichen Gottesreichs, unser durch den Geist und Inhalt seiner Verbesserungen als wahrer Messias erprobter Jesus, die Auflösbarkeit der Ehe auf einen einzigen Scheidungsgrund eingeschränkt? oder sogar den Menschen das Scheiden überhaupt verboten?" Hierauf ertheile eine exegetisch tiefere historische Schriftforschung die Antwort, welche Dr. Paulus als zweite Thesis aufstellt: „Jesus hat in den Stellen über die Ehetrennung nur über und meist gegen willkürliche Privatscheidungen gesprochen, über Scheidungen durch unparteiische Richter aber gar keine Vorschrift gegeben."

Das Nöthigste, wenn die Gesetzgebung das Urchristliche zur Grundlage oder wenigstens zum Vorbild nehmen wolle, sei unstreitig die Gewißheit, daß sie die überlieferten Aussprüche zuvörderst historisch verstehe, d. i. das dabei denke, was der Aussprecher nach seiner eigenen Gemüthsrichtung und Kenntniß sowohl, als nach den Umständen, womit seine Zeit ihn umgab, dabei denken konnte. Wolle nun der geschichtgetreue (historische) Schriftausleger die Stelle Matth. 5, 31. 32. wortrichtig erklären, so sei zuvörderst dieß gewiß, daß das gesetzliche Wort *ἀπολύειν* nicht ein Lösen des Ehebandes durch Richter bedeute, sondern in dem aus 5. Mos. 24, 1—4. genommenen Gesetze nur auf die Privatlosmachung sich beziehe, nach welcher der Mann, und dieser allein, das Gewohnheitsrecht geübt habe, das Weib von sich weg zu schicken und loszumachen. Letzteres mußte durch einen förmlichen Scheidebrief (*βιβλίον ἀποστασίου* oder auch kurzweg *ἀποστάσιον*) geschehen, welchen der Mann der entlassenen Frau zu übergeben hatte, und da nun zu Jesu Zeit Streit darüber gewesen sei, ob das Wegschicken und Abstehungsschriftgeben dem Manne um jeder Ursache willen erlaubt sei, oder nur wegen einer Unreinheit, wovon zu reden wäre, so habe Jesus erklärt, daß dieses dem Ehemann noch von Moses gestattete Uebergewicht der Willkür nun in seinem messianischen Gottesreich nicht mehr Statt finden solle. In-

zwischen spreche Jesus allein von einem damaligen Privatrecht, und nur von dem, was der Ehemann einseitig für sich gegen die Frau habe thun können. An eine richterliche Ehescheidung, an ein obrigkeitliches Losmachen durch unparteiische Richter und geprüfte hinreichende Gründe sei noch gar nicht gedacht. Das Apostasion sage nicht das, was man im juridischen Sinn einen Scheidebrief zu nennen hätte, sondern nur, was auch im Privatleben durch Abstehen von etwas auszudrücken sei. Rechtlich scheiden habe der alte Nomade nicht gekonnt. Geschieden = „gerichtlich weg- und freigegeben" sei auch die entlassene Frau nicht gewesen; auch nicht wie zu Tisch und Bett getrennt. Gerade deßwegen sei die historische, den geschichtlichen Zeitumgebungen gemäße, Interpretation so nöthig, damit nicht Begriffe späterer, künstlender Zeiten dahin zurückgetragen würden. Jesus habe, und dieß ist die dritte Thesis des Herrn geheimen Kirchenraths, so gar nicht von Ehegesetzen, wie sie jetzt zu erwägen seien, gesprochen, daß er vielmehr noch eine Privatauflösung dem Ehemann um der Porneia willen zugegeben habe.

Hier wollen wir einstweilen Halt machen, um die mitgetheilten Behauptungen näher zu betrachten. Sie lassen sich auf den einzigen Satz reduciren: Jesus hat nur die Privatscheidungen der Ehen verboten; die gerichtlichen konnte er nicht verbieten, ja er konnte nicht einmal an sie denken, weil sie zu seiner Zeit noch gar nicht existirten. Dieser Satz bildet die Prämisse zu dem Schluß: Weil also Jesus die gerichtlichen Ehescheidungen nicht verboten hat, so sind dieselben um jeder von den Staatsgesetzen eingeräumter Ursache willen erlaubt.

Die Ansicht des Herrn geheimen Kirchenraths Paulus, welche übrigens keineswegs ganz neu ist, sondern schon von J. D. Michaelis [1]) vorgetragen wurde, mag auf den ersten

1) Mosaisches Recht, II. §. 119. S. 247 ff. der zweiten Ausgabe.

Anblick frappiren, bei näherer Betrachtung aber setzt sie den „historischen" Schriftausleger durch ihre Oberflächlichkeit in Staunen, und vermag durchaus nicht, ihn zu überzeugen. Um die historische Interpretation beim N. T. anzuwenden, genügt es nicht, die religiösen, politischen und socialen Verhältnisse zur Zeit Jesu und der Apostel genau zu kennen, sondern vor allen Dingen wird eine richtige Auffassung der Person Jesu und seines Erlösungswerkes gefordert. Als bloßer Mensch hätte Jesus freilich zunächst nur auf seine Zeit einwirken können, und es wäre ihm unmöglich gewesen, eine Ordnung der Dinge, wie sie erst nach Jahrhunderten sich gestaltete, zu berücksichtigen. Allein Jesus Christus ist nicht minder wahrer Gott, als wahrer Mensch, er ist, wie er von sich selbst behauptet, der eingeborne Sohn des Vaters, welcher vom Himmel herniederstieg, um die sündige Menschheit zu erlösen, und welcher eine Kirche stiftete, um die Früchte seines Erlösungswerkes bis ans Ende der Welt den Menschen zuzuwenden. Alle seine religiösen Vorschriften beziehen sich auf das von ihm gestiftete Reich Gottes, dessen Entfaltung bis zum Abschluß der Zeiten klar vor seiner Seele stand, und welches ja eben dazu bestimmt war, die irdischen Verhältnisse umzugestalten und zu veredeln. Jesus hat also bei seinen Lehren nicht die Zeitverhältnisse ins Auge gefaßt, sondern, da mit ihm eine neue Zeit beginnen sollte, nur den Zweck seiner Anstalt, und was er sagte, ist für uns eben so bindend, als es für seine ersten Anhänger war. Bürgerliche Staatsverfassungen und Gesetzgebungen haben auf die Errichtung seiner Anstalt nicht influirt; seine Kirche sollte vielmehr eine selbstständige Anstalt seyn, und deßwegen ist sie so beschaffen, daß sie neben jeder Regierungsform bestehen kann. Hat nun der Herr auch Vorschriften über das eheliche Verhältniß gegeben, so gelten dieselben allen Christen und zu allen Zeiten, und eine Aenderung der bürgerlichen Gesetzgebung kann ihnen von ihrer Geltung nicht das Mindeste benehmen. Rechtlich ist gar Vieles erlaubt, was christlich

verboten ist, allein der Christ fragt nicht, was die Gesetze gestatten, sondern was die Lehre Jesu verordnet, in der er den Willen Gottes verehrt, welchen er freudig in Ausübung bringt. Für den wahren Christen sind manche Gesetze so gut wie gar nicht vorhanden, namentlich jene, welche das äußerliche Verhalten oder das gesellschaftliche Zusammenleben regeln; die Criminalgesetzbücher braucht er nicht zu studiren.

Man müßte es für eine allgemeine Calamität, für einen furchtbaren Rückschritt des christlichen Volkes halten, wenn der Grundsatz, welchen Dr. Paulus bei den Ehescheidungen aufstellt, allgemeine Reception und Anwendung fände, der Grundsatz nämlich, was vor dem richterlichen Forum nicht verboten sei, sei es auch nicht vor dem Forum des Gewissens, und auf Verhältnisse, die zur Zeit Jesu noch nicht existirten, seien dessen Aussprüche auch nicht anzuwenden. Hiernach ließe sich mit leichter Mühe beweisen, daß das von Jesus und den Aposteln verbotene Laster der Hurerei erlaubt sei. Der Entwurf eines Strafgesetzbuchs für das Großherzogthum Baden, welcher auf juridischem Standpunkte ganz vortrefflich seyn mag, an dem aber der Theologe wahrlich mehr als Eine Ausstellung zu machen hat, bestimmt Titel XXV §. 317. nach den Beschlüssen der zweiten Kammer: „Die Erregung öffentlichen Aergernisses durch öffentliche Verübung unzüchtiger Handlungen ..... wird von Amtsgefängniß oder Geldstrafe von 5 bis zu 150 Gulden getroffen.“ Was liegt hier näher, als der Schluß: also ist die geheime Ausübung der Unzucht, wo öffentliches Aergerniß vermieden wird, nicht verboten. Der §. 329. a. lautet: „Lustdirnen, die sich preisgeben, während sie mit der Lustseuche behaftet sind, werden auf Antrag der Polizeibehörde mit geschärftem Amtsgefängniß .... bestraft;“ folglich sind sie straflos, wenn sie sich preisgeben, ohne mit der Lustseuche behaftet zu seyn, und die Ausübung ihres schändlichen Gewerbes wird vom Staate geduldet. In Palästina gab es zur Zeit Jesu keine Tempel der Venus vulgivaga, welche unter polizeilicher

Aufsicht standen, und in welche die Priesterinnen zur Besorgung des Dienstes förmlich von der Polizei aufgenommen wurden. Das Betreten dieser Häuser der Schande und des Verderbens wäre mithin erlaubt, weil Jesus nicht von ihnen sprechen konnte, und dieselben erst später mit hoher obrigkeitlicher Bewilligung in Aufnahme kamen. Gegen solche Grundsätze, deren Absurdität auch klar zu Tag liegt, hat das christlich-sittliche Gefühl nur den Ausdruck der Entrüstung und der Verachtung. Das eben ist eine so klägliche Erscheinung, daß die bürgerlichen Gesetzgebungen noch immer viel zu wenig von den christlichen Principien durchdrungen sind, aber der Widerspruch, in welchem sie sich mit den letzteren befinden, kann unmöglich auf das Volk einen heilsamen Einfluß ausüben. Je mehr dieser Widerspruch dem Volke deutlich bewußt wird, desto trauriger werden sich die Folgen herausstellen.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu unserem eigentlichen Fragepunkt über, so ist jetzt klar, daß es sich für den Christen bei der Ehescheidung nur darum handelt, was er nach den Vorschriften des Erlösers wollen darf, nicht aber darum, was ihm die Landesgesetze verstatten. Verbietet Christus die Trennung einer Ehe mit dem Rechte der Wiederverheirathung, so darf der Christ von der entgegengesetzten Erlaubniß der Staatsgesetzgebung keinen Gebrauch machen, wenn er sein Gewissen nicht beschweren will; und die Kirche, deren Aufgabe es ist, die Lehre Jesu rein zu bewahren, und dessen Anordnungen in Vollzug setzen zu lassen, darf sich nun und nimmermehr erlauben, die Bestimmungen des Heilandes über Ehescheidungen nach den jeweiligen Landesgesetzen zu modificiren.

Ueber dieses Verhältniß zwischen der kirchlichen und bürgerlichen Ehegesetzgebung bemerkt der protestantische Gelehrte J. D. Michaelis [1]) Folgendes: „Man pflegt in unserem Ehe-

1) A. a. O. §. 120. S. 263 f.

recht zum Grunde zu setzen, die Ehescheidung könne nicht verstattet werden, als blos in den Fällen, in denen das Neue Testament, (Christus, Matth. 5. und 19. und Paulus 1 Kor. 7.) sie für erlaubt erkläret hat. Ich tadle den Abscheu der Gesetze vor Ehescheidungen gar nicht, und ich will wirklich lieber, daß sie hier auf der strengern Seite zu weit gehen, als auf der gelindern; denn es läßt sich a priore übersehen, und die römische Geschichte bestätiget es durch Erfahrungen, was für schädliche Folgen die allzuleichte Erlaubniß der Ehescheidung mit der Zeit, und bei wachsendem Laster und Luxus haben kann. Allein aus den Worten Christi folget doch noch nicht, daß ein christlicher Gesetzgeber schuldig sey, die Ehescheidung in allen den Fällen zu verbieten, in denen Christus sie für **sündlich** erkläret hat. Christus sagt selbst, Moses habe den Scheidebrief wegen der Herzenshärtigkeit erlaubt: was Moses auf Befehl Gottes, in dessen Namen er bürgerliche Gesetze gab, gethan hat, wird doch wohl nicht zur Sünde werden, wenn ein menschlicher Gesetzgeber es nachahmt. Dem Zustande seines Volks kann es vielleicht nicht angemessen seyn; allein gegen den Vorwurf der Sündlichkeit überhaupt scheint ihn Mosis Vorgang sicher zu setzen. Folglich würden sich christliche Gesetzgeber nicht versündigen, wenn sie die Ehescheidung noch in mehreren Fällen, als das Neue Testament sie für moralisch recht erkläret, wegen der Herzenshärtigkeit bürgerlich verstatteten: denn daß es unter Christen auch Herzenshärtigkeit giebt, wird wohl niemand leugnen. **Freilich würde derjenige, der sich dieser Erlaubniß außer dem von Christo benannten Fall der Unzucht bediente, sündigen:** allein Obrigkeit und Gesetzgeber, die es ihm gestatten, sündigen nicht, denn ihr Zweck ist nicht und soll nicht seyn, alles moralisch böse mit obrigkeitlicher Gewalt zu hindern. Wenn z. Ex. Eheleute sich schlechterdings nicht mit einander vertragen können, und in beständigem Streit leben, und die Obrigkeit verstattete ihnen die Ehescheidung, mit der Erlaubniß, zu

einer anderweitigen Ehe zu schreiten: so versündigten sich freilich die zänkischen Eheleute, allein die Obrigkeit thäte, was Moses auf Befehl Gottes gethan hat, und versündigte sich also eben so wenig, als Gott selbst sich versündigen kann."

Michaelis hat sich hier auf eine sehr merkwürdige und naive Art geäußert, und die protestantische Ehegesetzgebung, die er in Schutz nehmen will, vortrefflich charakterisirt. Die Schwäche seiner Argumentation ist übrigens unschwer einzusehen. Was nämlich Moses auf Befehl Gottes gethan hat, darf ein menschlicher Gesetzgeber nicht ohne Weiteres nachahmen, weil er sich sonst mit Moses die gleiche Sendung beilegen müßte, was doch nicht wohl angeht. Als die Israeliten aus Aegypten zogen, waren sie ein verwildertes Sklavenvolk, auf einer so tiefen Stufe der Bildung stehend, daß Moses die herkömmlichen Ehescheidungen nicht aufheben konnte; der christliche Gesetzgeber, welcher den Vorgang Mosis zur Richtschnur nimmt, müßte deßhalb auch erklären, die Christen stünden an Verwilderung und Roheit den Israeliten in der arabischen Wüste vollkommen gleich, und es sei ihnen eben so wenig möglich, sich durch Aneignung der Erlösung auf die zur Durchführung einer wahren Ehe erforderliche Stufe der Sittlichkeit zu erheben, als es den Juden vor Christus möglich war. Mit dieser Behauptung kann aber kein christlicher Gesetzgeber seine Ehegesetze motiviren, und wenn folglich der Zustand seines Volkes ein anderer ist, als der des israelitischen, so darf er auch das Verfahren Mosis nicht nachahmen. Nur gleiche Verhältnisse begründen gleiche Maaßregeln, und der Gesetzgeber hat stets die Bedürfnisse seines eigenen Volkes ins Auge zu fassen. Ist nun eine laxe Ehegesetzgebung dem Wohle desselben unangemessen, so kann ihn Nichts gegen den Vorwurf der Sündlichkeit sicher stellen.

Freilich giebt es auch unter den Christen „Herzenshärtigkeit;" allein einmal fehlt es ihnen nicht an Mitteln, dieselbe

zu heben, und dann fragt es sich, ob die Gesetze wegen der Regeln oder wegen der Ausnahmen gegeben werden. Will ein christlicher Staat die Ehescheidung und Wiederverheirathung erlauben, weil ein Theil seiner Unterthanen die Forderungen des Christenthums nicht beachtet, so mag er es thun; aber nur muthe er dann der Kirche nicht zu, ihm beizustimmen, denn die Kirche kann und darf sich über die Anordnungen Christi nicht hinwegsetzen. Hat er für sich allein zwei geschiedenen Gatten die Erlaubniß zur Wiederverheirathung gegeben, so mag er sie auch durch seine Beamten copuliren lassen. Wenn jedoch derjenige, welcher sich dieser Erlaubniß des Staats bedient, nach der Bemerkung von Michaelis, sündigt, so sollte die Erlaubniß selbst in einem christlichen Staate gar nicht gegeben werden, denn der Staat, welcher Gesetze erläßt, von denen die Unterthanen nur mit Verletzung des Gewissens Gebrauch machen können, hat seine Aufgabe nicht erfaßt.

Solchergestalt verhält es sich mit der Behauptung des Herrn Dr. Paulus, daß die Aussprüche Christi über Ehescheidung auf die neuere Gesetzgebung keinen Einfluß äußern könnten, weil jetzt die Ehescheidungen auf gerichtlichem Wege erfolgten, und nicht mehr, wie zur Zeit Jesu, privatrechtlicher Natur seien. Der frühere Verfechter dieser Meinung, J. D. Michaelis, hat dieselbe, wie es scheint ohne es zu wollen, am Besten widerlegt. Wurde von Christus die Ehescheidung, einen einzigen Fall ausgenommen, (aber auch hier nicht mit dem Rechte der Wiederverheirathung) verboten, so gehört doch wahrlich kein besonderer Scharfsinn dazu, um einzusehen, daß es auf christlichem Standpunkte ganz gleichgiltig sei, ob das Gebot Christi richterlich oder privatim, staatsrechtlich oder privatrechtlich überschritten und verletzt werde. Die Ansicht des Dr. Paulus beruht auf einer Verwechslung des Wesens mit der Form. Die Art der Auflösung einer Ehe ist rein formell, aber das Wesen der Ehe kann sie nicht ändern. Hat die christliche Ehe den Charakter der Unauflösbarkeit, so bildet

es keinen Unterschied, ob der Richter zwei Gatten trennt, oder ob sie sich eigenmächtig scheiden.

Auch für den Israeliten war die Ausstellung eines Scheidebriefs keine so leichte Sache, und ging nicht so schnell vor sich, als man vielleicht meint; sie war vielmehr mit solchen Formalitäten verbunden, daß sicherlich viele Scheidebriefe wegen Formfehler cassirt wurden. Ein Scheidebrief mußte im Beiseyn mehrerer Rabbinen, und auf Pergament mit regelmäßigen viereckigen Buchstaben geschrieben werden. Versah sich der Schreiber nur in einem einzigen Zug, so daß man den betreffenden Buchstaben für einen andern halten und sofort beim Lesen einen andern Sinn herausbringen konnte, so war der Scheidebrief nichtig. Wenigstens zehn Personen mußten bei der Ausstellung gegenwärtig seyn; zwei Zeugen mußten ihn mit unterschreiben, und eben so waren zwei Zeugen bei der Uebergabe erforderlich. Ort und Datum durften nicht vergessen seyn, und wenn das Document die Erklärung enthielt, daß sich der Mann von der Frau scheide, war es ungiltig, denn es mußte heißen, daß er die Frau von sich entlasse. Den Scheidebrief mußte der Mann der Frau in die Hand geben, unter Hinzufügung von Worten, welche die Absicht seiner Handlung nicht verkennen ließen. Die Uebergabe des Scheidebriefs mußte unmittelbar auf die Ausfertigung erfolgen; wenn nun aber der übergebene Scheidebrief in Inhalt und Form, sogar hinsichtlich der Beschaffenheit des Papiers, irgend einen Fehler hatte, war der ganze Akt nichtig. Selbst ein Tintenkleks drückte dem Scheidebrief den Charakter der Nichtigkeit auf; eben so jede Spur einer Radirung oder Aenderung, und selbst wenn er bei der Uebergabe nicht gehörig zugemacht oder aufgerollt war, verlor er seine Giltigkeit, und die Ehescheidung war nicht vollzogen [1]).

Kamen bei der Ausstellung eines jüdischen Scheidebriefes

---

1) Joannis Seldeni Uxor Ebraica, lib. III. cap. 24 und 25. — Maldonat. Commentar. in Matth. zu 19, 8. — Müller, Lexikon des Kirchenrechts, II. S. 460.

zu wiederholten Malen Formfehler vor, so konnte die Ehescheidung leicht so viele Zeit erfordern, als eine solche bei unsern Gerichten in Anspruch nimmt; und wie bei uns viele scheidungslustige Eheleute der Formen überdrüssig werden und von ihrem Vorhaben abstehen, so war es gewiß auch bei vielen Israeliten der Fall. Die zur Ausstellung eines Scheidebriefes erforderlichen Personen mögen oft durch ihr Zureden eine Scheidung hintertrieben haben, und selbst wenn dieselbe vollzogen war, konnte die Ehe wieder erneuert werden, was wohl auch oft geschehen ist, da die entlassene Frau noch 3 Monate im Hause des Mannes zu verbleiben hatte, um vor ihrer völligen Entlassung sich zu überzeugen, ob sie nicht etwa schwanger sei. Kurz, in der ersten Hitze und Aufregung konnte auch ein Israelite seine Frau nicht verstoßen; die Entlassung war vielmehr an solche Formalitäten geknüpft, welche den gerichtlichen unserer Zeit wenig nachstehen. Wir haben oben gezeigt, daß es auf dem christlichen Standpunkte gleichgiltig sei, ob eine Ehe privatim oder gerichtlich aufgelöst werde, nnd nunmehr sehen wir, daß selbst in formeller Beziehung der von Dr. Paulus gemachte Unterschied zwischen einer jüdischen Privatscheidung und einer gerichtlichen Trennung leer und nichtssagend ist.

Gilt z. B. in einem neueren Eherecht unüberwindliche Abneigung als Scheidungsgrund, so erreicht der Mann seinen Zweck, wenn er alle gesetzlichen Formen absolvirt hat; eben so, wie ihn der Jude erreichte, wenn den von den Schriftgelehrten aufgestellten und in allgemeiner Rechtskraft bestehenden Formen Genüge geschehen war. Beide sind r e c h t l i c h geschieden, denn beide haben den Gesetzen ihres Landes genügt, und so ist unbegreiflich, wie Dr. Paulus zwischen einem jüdischen Apostasion und einem juridischen Scheidebrief einen Unterschied machen konnte. Auch die römische Staatsgesetzgebung zog die Ehestreitigkeiten nicht vor das weltliche Forum, sondern überließ sie, wie es bei den Israeliten der Fall war, als Privatsache den Verehelichten und ihren Familien: welcher

Jurist wird nun aber behaupten, der Römer habe nicht rechtlich scheiden können, während jede Obrigkeit die unter Beobachtung der vorgeschriebenen Formen vorgenommene Scheidung anerkannte! Eine Ehescheidung ist auf juridischem Gebiete rechtlich oder rechtskräftig, wenn sie von jenen Personen vollzogen wird, welche durch die Landesgesetze oder durch das Herkommen dazu befugt sind; ein auf gesetzlichem Wege erfolgter Wechsel dieser Personen ändert an der Sache selbst nicht das Geringste. Wenn mithin die jüdischen Ehescheidungen eben so rechtlich und rechtskräftig waren, als es unsere gerichtlichen sind, Jesus aber die Ehescheidungen mit dem Recht der Wiederverheirathung überhaupt verboten hat, so kann Dr. Paulus durch eine völlig gleichgiltige Formverschiedenheit nicht beweisen, daß das Verbot Jesu auf die gegenwärtigen Verhältnisse keine Anwendung erleide. Was der Herr geheime Kirchenrath will, ist auf exegetischem Wege nicht zu erreichen; man erreicht es nur, wenn man den Satz aufstellt und geltend macht, daß die neuere Gesetzgebung von den Vorschriften Christi keine Notiz zu nehmen brauche. Da jedoch Dr. Paulus nicht so weit gehen will, da er vielmehr selbst erklärt, die Gesetzgebung habe auf gesetzliche Aussprüche Jesu Christi zu achten, so kann über seine Beweisführung nur das Urtheil gefällt werden, daß sie verfehlt und mißlungen sei.

Im Einzelnen haben wir über die Paulus'sche Erklärung der neutestamentlichen Stellen, welche von der Ehescheidung handeln, noch Folgendes vorzutragen. Die Matth. 5, 32. und 19, 9. sich findende Exception *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, und *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, hatte schon J. D. Michaelis dahin gedeutet, daß unter der *πορνεία* nicht allein die eheliche Untreue, sondern auch die Unzucht, welche die Frau schon vor der Ehe getrieben habe, zu verstehen sei, und Dr. Paulus folgt ihm auch hier, nur mit dem Unterschiede, daß er die letztere Annahme allein für richtig hält. Er fragt, wie Jesus die Privatlossagung allein noch wegen Porneia

zugelassen habe? Komme Hurerei in der Ehe vor, so sei sie μοιχεία = Ehebruch; Jesus könne aber die gesetzlich bestimmenden Worte nicht verwechselt, nicht Porneia gesagt und Moicheia gemeint haben. Die Auflösung sei: Zu einer Zeit, wo an Gerichte über Scheidung der Ehen nicht gedacht wurde, sei es der Natur der Sache gemäß gewesen, zu erklären: Auch wenn das bisherige willkürliche Lossagen von der Ehegattin unter Christen nicht mehr zuzulassen sei, so sei doch dem Ehemann nicht zuzumuthen, daß er sich mit einer Frau für verbunden halten solle, von der er jetzt erst als Ehegatte erfahre, daß sie mit Andern schon zuvor in engster Geschlechtsverbindung heimlich gelebt habe. Der Grund, daß der Getäuschte sich alsdann selbst für nicht gebunden habe erklären dürfen, sei klar: die Verheimlichende gehöre jenem Andern![1]) Und wenn sie sich wie eine freie Jungfrau habe freien lassen, so müsse der Mann frei beurtheilen dürfen, ob er ihrer Redlichkeit für die Zukunft dennoch vertraue. Gegen eine Solche, die einem Andern zugehöre, habe ihm noch die Lossagung, das Apolyein, zugestanden werden müssen. Der urchristliche Gesetzgeber habe zu einer Zeit, wo für die Ehen keine Gerichte geordnet waren, den natürlichen Satz zum Grunde gelegt: der Beischlaf verbindet das Paar. (!!!) Ob die Volksmeinung von dem Hymen richtig oder unsicher gewesen sei, entscheide Nichts; der urchristliche Gesetzgeber berücksichtige sie, weil sie da gewesen, ohne physiologische Untersuchungen.

Es fällt schwer, auf diese Bemerkungen eine ernsthafte Erwiederung zu geben. Im ganzen christlichen Alterthume findet sich keine Spur, daß man die Porneia in dem angegebenen Sinne aufgefaßt und als Ehescheidungsgrund betrachtet habe, so daß dieser einzige faktische Umstand zur Widerlegung der vorgebrachten Ansicht hinreicht. Dieselbe

1) Welchem? wenn es mehrere sind. Man beachte den vorausgegangenen Plural.

beruht abermals auf einer falschen Auffassung der Person Jesu Christi. Der Heiland hat das Gesetz Deuteron. 22, 13—21. für seine Kirche nicht beibehalten, und mußte wohl wissen, daß es in ihr nicht werde angewendet werden; er konnte es folglich auch nicht zur Grundlage einer seiner gesetzlichen Bestimmungen machen. Dr. Paulus selbst hebt mit besonderm Nachdrucke hervor, daß durch Christus in Beziehung auf das eheliche Verhältniß den Frauen mit den Männern gleiche Rechte eingeräumt worden seien. Wenn nun eine Frau erst als Ehegattin erfährt, daß ihr Mann zuvor schon mit andern in engster Geschlechtsverbindung heimlich gelebt habe, so müßte ihr gleichfalls das Recht zustehen, sich von ihm zu scheiden. Wie viele Ehen müßten alsdann aufgelöst werden, nachdem sie kaum geschlossen sind! Wie wären die erforderlichen Beweise herzustellen? Könnte nicht mancher verschmähte Liebhaber einer Gunst sich rühmen, die er nicht empfing, und manche neidische Nebenbuhlerin eine Schwäche bekennen, deren sie, mit dem betreffenden Manne wenigstens, nicht schuldig ist? Wahrlich wenige Ehen möchten vor der Gefahr der Auflösung sicher seyn, wenn Christus der wunderlichen Ansicht des Dr. Paulus gesetzliche Sanction verliehen hätte. Dieselbe gründet sich auf die Behauptung, der Herr könne nicht Porneia gesagt und Moicheia gemeint haben; und doch spricht sich derselbe Dr. Paulus bei der Erörterung des Begriffs Porneia wörtlich also aus:

„Ich kann, um der Kürze willen, nichts besseres thun, als mich auf die Varia opuscula de Latinitate Jurisconsultorum veterum ed. Dukeri (Lips. 1773) berufen, wo pag. 111—119 auf sprachforschende Weise und durch Vergleichung entscheidender Stellen deutlich gemacht ist, daß stuprum eigentlich jeden unsittlichen Coitus generisch bezeichnet und also auch adulterium als das specielle unter sich begreift, daß aber, wenn ein Gesetzgeber bestimmt wegen Ehebruchs etwas aussprechen will, er auch bestimmt das adulterium oder die *μοιχεία* bezeichnet haben müsse, wenn

er gleich, wie es in der Lex Julia de adulteriis seyn solle, auch abwechselnd davon den Gattungsausdruck stuprum (*πορνεία*) gebrauchen könne."

Wie Dr. Paulus nicht erkannte, daß er hiedurch seine Ansicht am Schlagendsten entkräftet habe, vermögen wir nicht einzusehen. Wird der Gattungsausdruck *πορνεία*, wie in den betreffenden Stellen bei Matthäus, in einem Zusammenhang gebraucht, welcher die engere Bedeutung deutlich an die Hand giebt, so läßt sich, dem Gesagten zufolge, gegen die Wahl desselben Nichts einwenden, und demnach ist auch bei diesem speciellen Punkte die Beweisführung des Dr. Paulus aus innern und äußern Gründen als verunglückt anzusehen.

Es folgt hierauf in einem eigenen Abschnitt der Paulusschen Abhandlung eine „Zugabe einiger exegetischer Bemerkungen wegen der Hauptstellen Matth. 5, 32. 19, 3—12. Mark. 10, 2—10. Luk. 16, 18.," die wir, als wenig Neues mehr enthaltend, übergehen; nur zwei Bemerkungen müssen wir als charakteristisch hervorheben. Die mehrfach erwähnte bei Matthäus vorkommende Exception findet sich bekanntlich weder bei Markus noch bei Lucas, und dieser Umstand veranlaßte den Herrn geheimen Kirchenrath zu der Aeußerung: „Dürfen, müssen wir nun nicht daraus, daß etwa um das Jahr 59 von dem Pauliner, Lukas, die Privatauflösung der Ehe, ohne die früher noch bei Matthäus erwähnte Ausnahme „wegen Porneia" gänzlich mißbilligt und als Ehebruch abgewiesen wird, mit Wahrscheinlichkeit folgern, daß also in dem bereits sich weiter von den Juden in die römische Heidenwelt ausdehnenden Urchristenthum jene willkürliche Behandlung der Ehe unbedingter verworfen war?" — Was hier vorausgesetzt wird, daß nämlich das Evangelium des Lucas eine beträchtliche Anzahl von Jahren nach jenem des Matthäus verfaßt sei, läßt sich mit Nichts beweisen. Auch hat es nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, daß die ersten Christen sich erlaubt haben sollten, die Bestimmungen des Herrn über das eheliche Verhältniß zu ändern,

resp. zu verschärfen. Das Fehlen der Exception bei Markus und Lucas kann mithin auf die angegebene Weise nicht erklärt werden.

Den exegetischen Theil seiner Abhandlung schließt Herr Dr. Paulus mit der Bemerkung, man könne allenfalls gegen seine bisher vertheidigte Ansicht die Einwendung machen, daß nach Matthäus 19, 6. und Marcus 10, 9. dem Menschen überhaupt, also auch jedem Gesetzgeber und Richter untersagt sei, von einander zu trennen, was Gott als zusammengepaart oder verbunden erklärt habe. Diese Einwendung ist sehr triftig, und Dr. Paulus hat sie nicht widerlegt. Er meint, wenn jene Deutung richtig wäre, so müßte ohnehin alles Gesetzgeben und Richten über Ehetrennungen aufhören. Der Context aber zeige das Richtige. Nächst vorher sei gesagt (19, 5.): „Darum wird der Mensch (ἄνθρωπος) Vater und Mutter verlassen u. s. w.“ Auch hier sei demnach der Mensch, der Anthropos, welcher nicht das Gepaarte auflösen solle, der Mann, welcher sich die Frau so enge verbunden habe. Um den Punkt, wie der Ehemann sich scheiden dürfe, drehe sich die ganze Frage; auf irgend Richter sei die Antwort Jesu nicht zu beziehen.“ — Merkwürdig. Heißt es denn: ὃ οὖν ὁ ἄνθρωπος συνέζευξε, μὴ χωριζέτω? Nein, es heißt: was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. Im Gegensatze zur Frau kann Anthropos allerdings den Ehemann bezeichnen, aber im Gegensatze zu Gott bezeichnet es den Menschen überhaupt. Die erwähnte Sentenz ist ganz allgemeinen Inhaltes und enthält aus der vorhergegangenen Argumentation Jesu das Resultat. Nach der ursprünglichen Einrichtung hat Gott dem Manne Eine Frau und der Frau Einen Mann bestimmt; er hat damit ausgesprochen, daß die beiden gegenseitig einander bedürfen und deßhalb lebenslänglich in engster Verbleibung bleiben sollen. Diese ursprüngliche Anordnung Gottes, sagt nun Jesus, dürfe der Mensch nicht aufheben; wenn jedoch die Richter auch Menschen sind,

so ist klar, daß sie das Verbot Jesu mit einschließe, und daß dasselbe nicht einseitig auf den Ehemann eingeschränkt werden dürfe. Ueber Ehetrennungen im strengsten Sinne des Wortes, so daß die getrennten Gatten neue Ehen schließen können, müßte demnach in der That alles Gesetzgeben und Richten aufhören, wenn die weltlichen Regierungen und auch die geistlichen Gerichte der Protestanten es sich zum Grundsatz machen würden, die betreffenden Vorschriften Christi genau zu beobachten.

Wir haben bisher die protestantische Auslegung der biblischen Hauptstellen, welche von dem Charakter der ehelichen Verbindung sprechen, im Allgemeinen gewürdigt, und auch speciell die Ansicht des Herrn geheimen Kirchenraths Paulus, als sei der Inhalt dieser Stellen auf die gegenwärtigen Verhältnisse nicht anwendbar, als unbegründet zurückgewiesen. Nachdem wir solchergestalt die Einwendungen gegen die katholische Auslegung der betreffenden Aussprüche Christi vorweg entkräftet haben, lassen wir nunmehr diese Auslegung selbst folgen.

III.

Der erste gesetzliche Ausspruch Christi, welcher über die Frage entscheidet, ob die Ehe auflöslich oder unauflöslich sei, der Ausspruch bei Matth. V, 31, 32. lautet also: *Ἐῤῥέθη δὲ, „ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον.“ Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι· καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.*

Das Verständniß dieses Ausspruches ist zunächst aus dem vorhergehenden V. 17. zu schöpfen, wo der Heiland erklärt, er sei nicht gekommen, das A. T. aufzuheben, sondern es zu erfüllen, *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι.* Letztere Erklärung bildet das Thema, welches durch die nachfolgenden Verse ausgeführt wird, und so ist auch der vor-

liegende Ausspruch ein einzelnes Beispiel der Plerosis, welche durch Christum bewerkstelligt werden sollte. Es fragt sich also vor allen Dingen: was bedeutet πληρῶσαι? Im Gegensatz von καταλῦσαι, und wie der Zusammenhang lehrt, bedeutet es vervollständigen, vervollkommnen, das mosaische Gesetz auf die höchste Stufe seiner Entwicklung bringen, so zwar, daß eine umfassende Einsicht in die Forderungen desselben gewährt, und eine dieser Einsicht entsprechende höhere und vollkommene Erfüllung herbeigeführt werde. Weiter ist in dem πληρῶσαι auch enthalten, daß der Herr an die Stelle des Unvollkommenen im A. T. nunmehr das Vollkommene setzen wolle, indem der alte Bund nur Vorbereitung auf den neuen war, und die einem Volke, welches die Erlösung nicht kannte, gegebenen Gebote naturgemäß hinter der Idee zurückbleiben mußten, so daß sie in vielen Stücken der neuen Ordnung der Dinge, welche Christus durch die Ertheilung eines neuen Lebensprincips gründete, nicht entsprechen konnten. Das πληρῶσαι bezieht sich auf den moralischen und ritualen Theil des alttestamentlichen Gesetzes und auch auf die Weissagungen der Propheten. Hier aber haben wir nur den moralischen Theil zu berücksichtigen, und bei dieser Einschränkung liegt in πληρῶσαι ausgesprochen **erstens**, daß Christus die alttestamentlichen Gebote in ihren Tiefen erschließe, daß er sie vollkommen erfülle und die gleiche Erfüllung unter den Menschen durch sein Erlösungswerk herbeiführe; **zweitens**, daß er das Mangelhafte entferne und mit demjenigen vertausche, was dem Willen Gottes gemäß ist, damit das Sittengesetz in seiner Reinheit erscheine, oder, mit andern Worten, zur höchsten Stufe der Vollendung gebracht werde. Der alte Bund und der neue stehen wie Keim und Blüthe in organischem Zusammenhang, und man kann sagen, in V. 17. bezeichne es der Herr als seine Aufgabe, eben den Keim zur Blüthe zu bringen, die **Idee** der Theokratie, was unter dem alten Bunde nicht geschehen konnte, zu verwirklichen, und durch die Stiftung der βασιλεία τῶν

οὐρανῶν jenen Zustand der Dinge ins Leben zu rufen, welcher von der genannten Idee gefordert wird.

Die Richtigkeit dieser Auffassung erhält durch die auf V. 17. folgenden Aussprüche ihre volle Bestätigung. Exod. 20, 13. ist gesagt: „Du sollst nicht tödten," und dieses Gebot pflegte mit dem Zusatze verkündigt zu werden: „wer aber tödtet, der soll dem Gerichte verfallen seyn." (V. 21.) Die mosaisch-pharisäische Gesetzgebung bestrafte hiernach nur das wirklich vollbrachte Verbrechen des Todtschlags, aber von einer Lebensverkürzung des Nächsten durch bittere Kränkungen, verursachten Aerger rc. wußte sie Nichts, und bezeichnete dieselbe auch nicht als strafbar. Der Heiland hingegen, als Erfüller des Gesetzes, erklärte in V. 22., daß die gewöhnliche jüdische Moral den Umfang des Gebotes „du sollst nicht tödten!" noch lange nicht erschöpfe, wenn sie es bloß auf den äußeren Akt des Todtschlags beziehe, und von ihm wurde es bis zur Verpönung alles unfreundlichen Benehmens und jeder lieblosen Gesinnung gesteigert. Wer gegen den Nebenmenschen leidenschaftlichen und bis zum Hasse gesteigerten Zorn nährt, ist nach seinem Ausspruche schon so straffällig, als derjenige, über welchen wegen verübten Mordes von einem jüdischen Untergerichte die Strafe des Schwertes verhängt wurde. So hat der Heiland das Verbot der Tödtung dahin erschlossen und vervollkommnet, daß er schon die innere Abneigung verdammt, welche mit dem Morde als äußerlicher That auf Einer Linie liegt oder aus Einer Quelle entspringt.

Als zweites Beispiel, wie das alttestamentliche Gesetz durch Christum seine Erfüllung erhalte, wird V. 27. das Verbot des Ehebruchs (Exod. 20, 14.) angeführt. Hiebei findet sich kein Zusatz der jüdischen Schriftgelehrten, es ist aber hinzuzudenken, daß sie das Verbot bloß auf die vollbrachte That des Ehebruchs bezogen, ehebrecherische Gedanken hingegen, oder die freiwillig genährte sinnliche Lust nicht für sündhaft hielten. Allein der Heiland erklärt V. 28.: „Jeder,

6*

der ein Weib ansiehet, um ihrer zu begehren, hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen," mit andern Worten: Jeder, der eine Frau mit unkeuschen Blicken betrachtet, und die Begierde hat und unterhält, sie zu genießen, wenn sich nur Gelegenheit fände, der ist schon seiner Gesinnung nach als Ehebrecher zu betrachten, und vor Gott so strafbar, als hätte er die That wirklich begangen. Der Heiland spricht also aus, daß schon die freiwillig genährte sinnliche Lust und unzüchtiges Anschauen von Seite eines Ehegatten für einen Bruch der ehelichen Treue zu halten sei.

In enger Verbindung mit letzterem Ausspruche steht nun jener, welchen wir zu Anfang dieses Abschnittes angeführt haben. Ziehen wir in Erwägung, daß der Herr den beiden vorausgegangenen alttestamentlichen Geboten dadurch die Plerosis gab, daß er ihren Inhalt bis zum höchsten denkbaren Grad sittlicher Reinheit und Vollkommenheit steigerte, so legt sich schon von vorn herein die Vermuthung nahe, daß er, wenn er sich gegen die bei den Juden üblichen Auflösungen der Ehe erklärte, diese ganz werde untersagt haben. In der That hängt auch V. 31. und 32. mit dem vorhergehenden Ausspruche V. 28. so zusammen, daß der Herr nunmehr erklärt, wie auch jede Ehescheidung, verbunden mit Wiederverehelichung bei Lebzeiten des andern Gatten, in das Gebiet des Ehebruchs falle, weil in seiner messianischen Anstalt die Ehe unauflöslich sei. Die Unauflöslichkeit einer christlichen Ehe liegt in ihrer Idee, und es läßt sich gar nicht denken, daß Christus die Idee aufgegeben, und der alttestamentlichen Satzung über die Ehescheidung die Plerosis in einer Weise ertheilt habe, welche mit den vorhergehenden Beispielen in gar keinem Verhältnisse stehen, sondern als höchst bedeutender Rückschritt erscheinen würde. So führt der Context auf die richtige Erklärung des vorliegenden Ausspruches, und jede Erklärung, welche den angedeuteten Zusammenhang gegen sich hat, ist für verfehlt zu halten. Versuchen wir jetzt die Auslegung im Einzelnen.

Ἐῤῥέθη δέ, nämlich: τοῖς ἀρχαίοις (vgl. V. 21.) den Alten, den Voreltern der Juden zur Zeit Jesu, ward gesag: sie hatten das, damals noch in allgemeiner Geltung stehend Gebot: wer seine Frau entläßt, gebe ihr eine Scheidebrief; d. h. der Ehemann, welcher sich von sein Frau trennen will, darf sie nicht ohne Weiteres fortschicke oder mündlich entlassen, sondern er hat ihr eine förmlich Urkunde darüber auszustellen, daß sie aufgehört habe, sein Frau zu seyn. Der Zweck dieses Gebotes ist leicht einzu sehen; es sollte der Mißbrauch verhütet werden, welche durch ein bloß mündliches Aussagen der Ehe entstehen mußt wo der Mann die Frau auch ohne triftige Gründe, z. B in Folge eines ehelichen Zwistes, im ersten Aerger und Un muth hätte fortschicken können. War der Mann des Schrei bens nicht sehr kundig, was bei Ehemännern aus den nie deren Ständen am häufigsten der Fall seyn mochte, mußt er also behufs der Ausstellung des Scheidebriefs an einer Leviten sich wenden, so hat wohl dieser auch nach dem Grunde der beabsichtigten Trennung gefragt, wenn er denselben ungenügend fand, dem Manne zugesprochen, und diesen, dessen Hitze bereits wieder verraucht war, von seinem Vorhaben abgebracht. Die Zeugen, welche zur Ausstellung des Scheidebriefs beigezogen werden mußten, werden es auch nicht an Vermittlungsversuchen haben fehlen lassen, kurz, die Verordnung wegen des Scheidebriefs bewirkte, daß viele im Affect beschlossene Ehescheidungen unterblieben sind. Nach dem Inhalt der Verordnung war es nur den Männern, nicht aber auch den Frauen erlaubt, Scheidebriefe auszustellen, was keineswegs befremden darf, da die Frauen, wie im Orient überhaupt, so auch bei den Juden gemeiniglich gekauft wurden, und mithin als das Eigenthum ihrer Männer galten. Daß Herodias ihren Gemahl Philippus verließ, und dessen Bruder, den Tetrarchen Herodes Antipas, heirathete, war ein Beispiel böswilliger desertio, und es erschien als ein gegen Gesetz und Herkommen gleichmäßig verstoßendes

Unterfangen, daß Salome, die Schwester Herodis des Gr. ihrem Gemahle Costobarus sogar einen Scheidebrief schickte[1]).

Die Verordnung in Betreff des Scheidebriefs findet sich nicht wörtlich so im A. T., wie sie hier bei Matth. 5, 31. ausgesprochen ist, sondern sie hat jene Form, in welcher die jüdischen Schriftgelehrten das mosaische Gebot vorzutragen pflegten. Letzteres steht Deuteron. 24, 1., ist aber von der Art, daß nach dem Zusammenhange das Geben eines Scheidebriefs nicht erst befohlen, sondern nach der schon bestehenden Sitte vorausgesetzt wird. Die ganze Stelle V. 1—4. lautet nämlich: „Wenn Jemand eine Frau nimmt und sie ehelichet, und sie findet nicht Wohlgefallen in seinen Augen, weil er etwas Häßliches (עֶרְוַת דָּבָר) an ihr gefunden hat, und er schreibt ihr einen Scheidebrief nnd giebt ihn in ihre Hand und entläßt sie aus seinem Hause; (2) und sie geht aus seinem Hause und geht hin und heirathet einen andern Mann; (3) und es haßt sie der zweite Mann, und schreibt ihr einen Scheidebrief, und giebt ihn in ihre Hand, und entläßt sie aus seinem Hause; oder wenn der zweite Mann stirbt, welcher sie sich zum Weibe genommen: (4) so kann ihr erster Mann, der sie entlassen, sie nicht wiederum nehmen, daß sie sein Weib sei rc." Die Rückkehr zum ersten Manne, nach erfolgter zweiter Heirath von Seiten der Frau, ist es also, was Moses an dieser Stelle verbietet, so daß die 3 ersten Verse den Vordersatz zu dem Nachsatze in V. 4. bilden. Dr. Paulus (S. 196. der früher besprochenen Abhandlung) nimmt zwar den Nachsatz schon V. 1. bei וְכָתַב an, = „so schreibe er ihr einen Scheidebrief," weil sonst so, wie vorher Futura stehen, auch das Futurum „vejictab" im Texte folgen müßte. Allein diese Bemerkung ist total falsch, und an einem berühmten Orientalisten sehr auffallend. Einmal hat כָתַב im Futurum O, dann gehen schon zwei Präterita in der Geltung des Futurums voraus, und drittens

1) Joseph. Antt. Jud. 15, 7. §. 10.

entstände durch diese Auffassung ein absurder Sinn, denn es würde dann im Folgenden geboten: „die Frau soll hingehen und einen andern Mann heirathen, und der zweite Mann soll sie hassen und ihr auch einen Scheidebrief schreiben,“ weil offenbar die nachfolgenden Präterita nicht anders genommen werden können, als וְכָתַב, mit dem sie durch וְ enge verbunden sind. Obgleich nun aber Moses, dem Gesagten zufolge, die Ausstellung eines Scheidebriefs bei der Entlassung einer Frau nicht direct geboten hat, so liegt das Gebot doch indirect in der angeführten Stelle, und die jüdischen Schriftgelehrten haben den Sinn des Gesetzgebers nicht verfehlt.

Der gesetzliche Grund zur Entlassung einer Frau war, wenn sie dem Manne nicht mehr gefällt, weil er etwas Häßliches an ihr gefunden hatte. Ueber den Sinn des עֶרְוַת דָּבָר und den deßhalb geführten Streit zwischen den Schulen Schamai's und Hillel's vergleiche man, was oben S. 31 f. vorgetragen wurde. Der Gesetzgeber mag zunächst unter dem Ausdruck ein verborgenes, eckelhaftes Gebrechen, welches den ehelichen Umgang hinderte, dann aber auch ein häßliches Benehmen in sittlicher Hinsicht verstanden haben. Allein eine authentische Interpretation, welche Fälle das עֶרְוַת דָּבָר unter sich begreife, ist im A. T. nirgends gegeben, und so wird erklärlich, daß man es im Laufe der Zeit immer mehr ausdehnte, und zuletzt auch jeden leichtfertigen Vorwand darunter subsumirte. Wenn die Schule Hillel's unter der allgemeinen Bezeichnung Alles begriff, was das Mißfallen des Mannes gegen die Frau erregte, sogar einen in der Küche begangenen Fehler nicht ausgenommen, und wenn Rabbi Akiba die Frivolität so weit trieb, daß er die Entlassung der Frau schon für zuläßig erklärte, wenn eine andere dem Manne besser gefalle, so war dieß sicherlich gegen den Sinn des Gesetzgebers. עֶרְוָה bedeutet nämlich Blöße, Nacktheit, und, da diese etwas Schmachvolles ist, auch Häßlichkeit, Schändlichkeit (Deuteron. 23, 15.), עֶרְוַת דָּבָר also etwas Häßliches,

Schändliches, unter welchem starken Ausdrucke keine geringfügige Sache begriffen seyn kann. Die Schule Schamai's, welche darunter den Ehebruch verstand, hat demnach den Sinn des mosaischen Gebotes richtiger getroffen, um so mehr, da sie auch, denn sonst wäre die Auffassung wohl zu enge gewesen, unter dem fraglichen Ausdruck den moralischen Ehebruch oder ein buhlerisches Benehmen der Frau verstanden zu haben scheint. Wenigstens werden in der Gemara zum Tractat Gittin auch als Scheidungsgründe angeführt, wenn die Frau mit unbedecktem Haupte, nackten Armen und entblößtem Busen auf der Straße sich sehen ließ, wenn sie mit Jünglingen spielte, und mit Männern in dem gleichen Bade sich badete, welche Gründe wohl von den Schamaiten herrühren, und mit vollem Rechte unter dem עֶרְוַת דָּבָר begriffen werden [1]).

Es hat übrigens der Streit zwischen den Schamaiten und Hillelianern mehr ein archäologisches als ein exegetisches Interesse, denn der Heiland hat sich bei seiner gesetzlichen Bestimmung über die Ehescheidung an keine von beiden Schulen angeschlossen, sondern über beide sich erhoben. Auch der rigorose Schamai kannte keine andere Entlassung einer Frau, als eine solche, mit welcher das Recht der Wiederverheirathung von beiden Seiten verbunden war; Jesus hingegen beschränkt die Entlassung auf einen einzigen Fall, und hebt das Recht der Wiederverheirathung ganz auf, indem er für seine Anhänger die Unauflösbarkeit der Ehe, so lange beide Gatten am Leben sich befinden, festsetzt. Dieß ist der Inhalt seines Ausspruches bei Matth. 5, 32., was wir nun speciell nachzuweisen haben.

Da die im vorhergehenden Verse angeführte Verordnung hinsichtlich des Scheidebriefs auf ein mosaisches Gesetz sich gründet, so setzt der Herr mit den Worten Ἐγὼ δὲ λέγω

1) J. H. Othonis lexicon rabbinico-philologicum, s. v. repudium. p. 565 sqq.

ὑμῖν seine Bestimmung der mosaischen entgegen; er giebt auch dem alttestamentlichen Gebote in Betreff der Ehescheidung die Plerosis. Sein Hauptsatz ist: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι*, und *παρεκτὸς λόγου πορνείας* bildet einen parenthetischen Zwischensatz, durch welchen das *ἀπολύειν* näher bestimmt oder in einem einzigen Fall für zuläßig erklärt wird. Was nun zunächst den Hauptsatz anbelangt, so haben wir gesehen, daß Deuteron. 24, 1. 2. die Entlassung der Frau und ihre Verheirathung mit einem andern Manne neben einander gestellt sind, und es scheint bei den Juden das Gewöhnliche gewesen zu seyn, daß eine namentlich noch im kräftigen Alter entlassene Frau mit einem zweiten Manne sich verehelichte. In Beziehung hierauf sagt nun der Heiland: Wer seine Frau entläßt, macht, daß sie die Ehe bricht, dadurch nämlich, daß sie mit einem andern Manne sich auf's Neue verheirathet. Also die entlassene Frau tritt durch ihre Wiederverheirathung in ein ehebrecherisches Verhältniß, und der sie entlassende Mann ist die schuldige Ursache davon. Hieraus ergiebt sich, denn anders läßt sich der Ausspruch Christi nicht erklären, daß die Entlassung des einen Gatten keine objective Auflösung des bisherigen Ehebandes bewirkt, daß mithin bei der entlassenen Frau das Eheband mit ihrem sie entlassenden Gatten fortbestehen bleibt, weil sie sonst in keinem Falle durch ihre Wiederverheirathung eine Ehebrecherin werden könnte.

Es fragt sich nunmehr, ob in dem von Christo angegebenen Ausnahmsfall das Verhältniß keine Aenderung erleide, da die Entlassung nicht unbedingt verboten ist, sondern nur *παρεκτὸς λόγου πορνείας*. *Λόγος*, um zuvörderst das Einzelne der Exception zu besprechen, bedeutet hier, wie das hebräische דָּבָר, die Ursache oder den Grund, die causa. Die Entlassung einer Gattin wird von Christus untersagt, den Grund der *πορνεία* ausgenommen, d. h. außer in dem Falle, wenn sie sich der *πορνεία* schuldig gemacht hat. *Πορνεία* im Allgemeinen ist jede unerlaubte, weil außereheliche Ge-

schlechtsvermischung, und der Gattungsausdruck begreift also auch die *μοιχεία*, den Ehebruch, als specielles Laster in sich. So hier und Matthäus 19, 9. Ob der Herr sich der generellen Bezeichnung bedient habe, um auch unnatürliche Unzucht darunter zu begreifen, müssen wir dahingestellt seyn lassen. Er wählte vielleicht den allgemeineren Begriff des Lasters, um dasselbe eindringlicher zu bezeichnen, wie denn auch im Deutschen Hurerei weit häßlicher klingt, als Ehebruch. In jedem Falle unterliegt es gar keinem Zweifel, daß *πορνεία* bei Ehegatten den Ehebruch bedeutet, da auch im Lateinischen stuprum für adulterium steht, und die lex Julia de adulteriis coercendis beide Wörter promiscue gebraucht [1]). Sogar die engeren Bezeichnungen *μοιχεία* und adulterium werden oft im allgemeineren Sinne angewendet, so daß sie jede geschlechtliche Ausschweifung, insbesondere das stuprum ausdrücken; um so weniger ist es also zweifelhaft, daß der Gattungsbegriff *πορνεία* die *μοιχεία* in sich fasse und diese bedeute, wenn das Laster der Unzucht von verheiratheten Personen begangen wird. Es verdient bemerkt zu werden, daß im Altdeutschen für Ehebruch geradezu das Wort Uberhuor, im Schwabenspiegel Uberhure, und später in der juristischen Sprache Oberhurerei im Gebrauch war [2]). Daß *πορνεία* in der Regel die weitere Bedeutung habe, 1 Kor. 5, 1. steht es selbst von Blutschande, wird keineswegs in Abrede gestellt; daß aber an unserer Stelle und Matthäus 19, 9. die vom Contert gebotene engere Bedeutung anzuwenden sei, beweist die ganze exegetische Tradition, und es erscheint unbegreiflich, wie man etwas dagegen einwenden konnte, da offenbar der Ehebruch Nichts Anderes als Hurerei ist, d. h. die fleischliche Vermischung einer giltig verheiratheten Person mit einer andern als dem Gatten oder der Gat-

1) Fr. 6. §. 1. D. ad Leg. Jul. de adulter. coerc. (XLVIII, 5). M. vgl. Fr. 101. pr. D. d. verb. sign. (L. 16).

2) Ersch und Gruber, Allgem. Encyclopädie, im Art. „Ehebruch."

ten, so daß nur in der gröblich verletzten ehelichen Treue das Charakteristische desselben besteht. Die Exception παρεκτὸς λόγου πορνείας muß sonach dahin erklärt werden, daß der Herr die Entlassung einer Ehefrau gestattet, wenn dieselbe durch Begehung von Unzucht die eheliche Treue gebrochen hatte.

Diese Entlassung bewirkt jedoch im Sinne Christi keine Auflösung der seither bestandenen Ehe, sondern ist dasjenige, was wir eine Trennung von Tisch und Bett nennen. Auch bei der wegen Untreue entlassenen Gattin bleibt das Eheband mit ihrem sie entlassenden Gatten fortbestehen, denn Christus erklärt weiter in V. 32.: καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται, wer irgend eine Entlassene heirathet, bricht die Ehe. Wollte man bei diesem Satze die vorausgegangene Exception gleichfalls in Anwendung bringen, was aber die höchste grammatische Willkür wäre, wollte man nämlich sagen, der letzte Ausspruch Christi gelte nur von einer Frau, welche von ihrem Manne entlassen wurde, ohne untreu gewesen zu seyn, bei einer wegen Hurerei Entlassenen sei dagegen das Eheband factisch aufgelöst: so müßte es das Billigkeitsgefühl empören, daß eine unschuldig verstoßene Gattin nicht wieder sollte heirathen dürfen, während der schuldigen diese Erlaubniß vergönnt wäre. Solch eine ungerechte Bestimmung könnte Christus unmöglich getroffen haben, um so weniger, weil er dadurch den Ehebruch geradezu befördert haben würde, wenn nämlich derselbe das Mittel wäre, um eine Ehe aufzulösen und eine neue Verbindung einzugehen. Allein auch bei der wegen Ehebruch entlassenen Frau besteht das objective Eheband fort, denn der vorliegende Ausspruch Christi ist ganz allgemein gehalten, und erleidet nicht die geringste Einschränkung. Christus sagt bloß: „wer immer eine Entlassene heirathet, bricht die Ehe," ohne einen Unterschied zu machen, ob der Grund der Entlassung eheliche Untreue war, oder nicht. Gesetzt nun aber, es würde Jemand eine wegen Ehebruch Entlassene heirathen, so könnte er unmöglich

seinerseits ein Ehebrecher werden, wenn das frühere Eheband der Entlassenen aufgelöst wäre, und ungeachtet ihrer Untreue nicht noch fortbestünde.

Der Ausspruch des Herrn im vorliegenden Verse geht also dahin, daß das eheliche Band unter noch lebenden Gatten durch Nichts getrennt werde. Die dem Juden zustehende Erlaubniß, die Frau zu entlassen, wird für die Anhänger Christi auf den einzigen Fall beschränkt, wenn sie sich der Hurerei d. h. des Ehebruchs schuldig gemacht habe, aber die Entlassene besitzt nicht, wie bei den Juden, das Recht der Wiederverheirathung. Mag sie entlassen seyn, aus welcher Ursache man will, das mit ihrem Gatten sie verknüpfende Band kann nur der Tod lösen, und wenn sie deßwegen zu einer neuen Ehe schreitet, begeht sie einen Ehebruch; aber im Falle, daß sie unschuldig entlassen wäre, ist der Mann die Ursache ihrer Versündigung. Wer dann auf der andern Seite eine Entlassene heirathet, gleichviel ob sie als schuldig oder unschuldig entlassen wurde, begeht ebenfalls einen Ehebruch, mit andern Worten, nach dem hier behandelten Ausspruche des Herrn ist die Ehe eine für das ganze Leben geschlossene unauflösliche Verbindung.

Es ist an dieser Stelle eigentlich nur von dem Verhältniß der Frau die Rede, allein daß dem Manne im Gegensatz zu ihr keine größeren Rechte eingeräumt wurden, und daß Christus nicht etwa das frühere Uebergewicht des Mannes einigermaßen beibehalten habe, läßt sich leicht schon mit Hilfe der Logik zeigen. Wenn nämlich die entlassene Frau durch ihre Wiederverheirathung die Ehe bricht und dieß nur dadurch geschieht, daß sie noch an ihren frühern Mann gebunden ist, so folgt hieraus mit Nothwendigkeit, daß der Mann auch noch an sie gebunden sei, und mithin durch seine Wiederverheirathung gleichfalls einen Ehebruch begehe. Das Letztere wird übrigens in der Parallelstelle Matth. 19, 9. vom Herrn mit klaren Worten ausgesprochen, und hierdurch der bisher erklärte Ausspruch formell vervollständigt. Die Stelle Matth.

19, 9. lautet: *Λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται· καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας, μοιχᾶται.* Während 5, 32. die entlassene Gattin durch ihre Wiederverheirathung als Ehebrecherin bezeichnet wurde, nennt Jesus hier auch den entlassenden Gatten einen Ehebrecher, falls er bei Lebzeiten seiner ersten Frau zu einer zweiten Ehe schreiten sollte. Der Herr räumt also dem Manne keine größeren Rechte ein als der Frau, obgleich die Stellung der letztern damals eine völlig untergeordnete, ja sogar rechtlose war, sondern wie überhaupt im Christenthume, so wird namentlich in Beziehung auf das eheliche Verhältniß die Persönlichkeit der Frau so hoch gehalten, als die des Mannes, woraus sich dann ganz natürlich die Folgerung ergiebt, daß, wenn der Mann durch Hurerei die Ehe sollte gebrochen haben, die Frau gleichfalls berechtigt sei, sich von ihm scheiden zu lassen.

Da die Stelle Matth. 19, 9. mit jener 5, 32., den angegebenen Unterschied abgerechnet, gleichen Inhaltes ist, so bedarf die erstere keiner weitern Erklärung mehr. Die Exception *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* (die Leseart *εἰ μὴ* hat die besten Zeugnisse gegen sich) steht mit der früheren *παρεκτὸς λόγου πορνείας* völlig parallel, und enthält denselben Gedanken. Die Präposition *ἐπὶ* mit dem Dativ, bezeichnet unter Anderm dasjenige, worauf ein Anderes wie auf seiner Basis ruht, speciell die Voraussetzung und Bedingung sowie das Motiv einer Handlung; also *ἐπὶ πορνείᾳ* um Hurerei willen, *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* nicht um Hurerei willen [1]). Ueber die völlige Gleichheit der beiden Exceptionsformeln herrscht auch kein Streit, wohl aber über die Beziehung des *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, d. h. darüber, ob es blos zu dem ersten oder auch zu dem zweiten Zwischensatz die Ausnahme angebe, ob der Herr bei eingetretener ehelicher Untreue bloß die Entlassung oder auch die Wieder-

1) Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, vierte Auflage, S. 374.

verheirathung gestatte. Wir verweisen hier auf dasjenige, was wir oben S. 37 — 44 gegen Werner, mit Beiziehung von Tholuck, vorgetragen haben, woraus ersichtlich seyn wird, daß die Beziehung von μὴ ἐπὶ πορνείᾳ auf beide Zwischensätze grammatisch und logisch unzuläßig ist, und daß es nicht den mindesten Grund für sich hat, wenn protestantischerseits behauptet wird, die Stelle Matth. 19, 9. enthalte eine Ausnahme, aus welcher die Erlaubniß der Wiederverehelichung nach erfolgter Scheidung resultire. Wenn es hieße: „wer seine Frau entläßt und eine zweite heirathet, ohne daß die erste untreu war, bricht die Ehe," so möchte hieraus allenfalls gefolgert werden können: „also wer seine Frau entläßt und eine zweite heirathet, weil die erste untreu war, bricht die Ehe nicht. Zwar würde es immerhin höchst sonderbar erscheinen, daß die eheliche Untreue an und für sich als Motiv für die Eingehung einer zweiten Ehe angegeben sei; allein man könnte entgegnen, es sei nicht von einem Beweggrund, sondern von einer Erlaubniß die Rede, und die griechische und protestantische Erklärung hätte dann wenigstens einen Schein für sich, weil wirklich die Entlassung und die Wiederverheirathung von der ehelichen Untreue abhängig gemacht würden.

Solches ist jedoch in der vorliegenden Stelle keineswegs der Fall. Die Worte μὴ ἐπὶ πορνείᾳ bilden keinen nothwendigen Bestandtheil des Satzes, sondern sie könnten auch fehlen, ohne daß grammatisch etwas vermißt würde. Sie enthalten deßhalb eine Parenthese, aber nach den Regeln der Logik und Grammatik beziehen sich die Parenthesen nur auf das Vorausgegangene, nicht auf das Nachfolgende, und wenn sie sich auf zwei Handlungen beziehen sollen, müssen sie nach den beiden diese Handlung ausdrückenden Verbis stehen. Deßwegen kann sich Matth. 19, 9. die Exception nur auf ἀπολύσῃ, nicht aber auch auf γαμήσῃ ἄλλην beziehen, und eine weitere Beziehung ist eben so wenig möglich, als 5, 32 bei dem ganz gleichbedeutenden παρεκτὸς λόγου πορ-

ναίας. „Wer sein Weib entläßt, nicht Hurerei halber," will weiter Nichts sagen, als daß man eben wegen ehelicher Untreue die Gattin entlassen dürfe. Weil inzwischen diese Worte nicht im Geringsten auch eine Erlaubniß zur Wiederverehelichung enthalten, so bleibt, wenn man von dem angegebenen Grund der Entlassung absieht, der Satz stehen *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται*, wer nach Entlassung seiner Frau eine andere heirathet, bricht die Ehe. Die Entlassung des einen Gatten oder die Trennung von ihm bewirkt noch keinen Ehebruch, sondern erst die Wiederverheirathung; durch sie wird der Mann zum Ehebrecher, weil das eheliche Band mit der verstoßenen Gattin nicht aufgelöst ist. Daß diese Auffassung die richtige sei, geht aus den folgenden Worten hervor: *καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας, μοιχᾶται*, ein Ausspruch, der wie 5, 32 ganz allgemein ist und keine Exception duldet. Wer eine, gleichviel ob schuldig oder unschuldig Entlassene heirathet, ist ein Ehebrecher, weil das eheliche Band der Entlassenen mit ihrem früheren Gatten noch fortbesteht, und da dieses Band seiner Natur nach ein gegenseitiges ist, so kann auch der entlassende Gatte nicht wieder heirathen, ohne sich des Ehebruchs schuldig zu machen, und somit erhalten wir durch einen vollgültigen Schluß den kurz zuvor angeführten Satz bestättigt: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται*. Man mag also den Vers Matth. 19, 9. drehen und wenden wie man will, so zeigt sich von dem, was die Griechen und Protestanten darin finden, nämlich von der Erlaubniß zur Wiederverehelichung für den schuldlosen Gatten keine Spur, sondern als gesetzliche Bestimmung des Herrn wird unbedingt die Unauflöslichkeit der Ehe ausgesprochen.

Die Ueberzeugung von der Richtigkeit dieses Resultates der Auslegung wird noch bestärkt, wenn man auf den Zusammenhang achtet, in welchem der besprochene Vers steht, weßwegen wir die vorhergehenden Verse 3 — 8. und den

nachfolgenden V. 10. noch einer kurzen Betrachtung unterziehen wollen. — Pharisäer legten Christo aus böswilliger Absicht die Frage vor, ob es dem Manne erlaubt sei, seine Frau um jeder Ursache willen zu entlassen. Die Anhänger Hillel's behaupteten es, und hatten die Mehrzahl des Volkes auf ihrer Seite, Schamai und seine Schule aber opponirten. Die Frage war also schon deßwegen verfänglich, weil es Jesus, wenn er einer Partei Recht gab, mit der andern jedenfalls verderben mußte; aber wahrscheinlich wußten die Pharisäer, daß Jesus in Betreff der Ehescheidung noch bei Weitem strenger sei, als selbst Schamai, und so wollten sie seine öffentliche Erklärung benützen, um ihn bei dem ganzen Volke, das für solche Strenge nicht empfänglich war, in Mißgunst zu bringen. (V. 3.) Der Herr gab den Pharisäern eine Antwort, die sie nicht erwartet hatten, die ihnen aber um so ärgerlicher seyn mußte, weil sie Nichts dagegen einwenden konnten. Er entschied nämlich die Frage nach der heiligen Schrift, ohne sich um die streitigen Schulmeinungen im Geringsten zu kümmern, und urtheilte also nach einer Auctorität, welcher die Pharisäer die Anerkennung nicht versagen durften. Auf die schlagendste Stelle, welche jemals hätte aufgefunden werden können, auf 1 Mos. 1, 27. sich beziehend, entgegnete er: habt ihr nicht in der Schrift gelesen, daß der Schöpfer ursprünglich nur Ein Menschenpaar schuf, Einen Mann und Eine Frau. Er schuf nicht mehrere Frauen, damit der Mann, wenn ihm die eine nicht mehr gefiele, sie entlassen und eine andere zu sich nehmen könne, sondern die Verbindung zwischen Mann und Weib sollte so eng seyn, daß die innigsten Verhältnisse anderer Art dadurch gelöst werden, so zwar, daß da, wo die Umstände es gebieten, Jemand Vater und Mutter verlassen wird, um mit seinem Weibe vereinigt zu leben; ja Mann und Weib sollen nach dem Ausdrucke der Schrift (1 Mos. 2, 24.) Ein Fleisch d. h. unzertrennlich verbunden seyn. Sie sind demnach in Beziehung auf ihr eheliches Verhältniß keine zwei Personen mehr,

sondern bilden eine leiblich-geistige Einheit. Was nun Gott so innig verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen, mit andern Worten, die Ehe ist unauflöslich. (V. 4 — 6.)

Die Pharisäer hatten den Herrn ganz richtig verstanden, daß er jede willkührliche Trennung der Ehe, und, was in der Regel damit verbunden war, jede Wiederverheirathung für verboten erkläre. Sie fragten deßwegen, wie denn Moses unter solchen Umständen die Scheidung habe anordnen können. (V. 7.) Jesus antwortete hierauf, Moses habe die Entlassung der Frauen zugeben müssen, weil das jüdische Volk zu roh und zu ungebildet gewesen sei, um den Begriff einer wahren Ehe zu fassen und zu verwirklichen. Mosis Anordnung sei jedoch nur ein durch den Sündenfall entstandenes nothwendiges Uebel, keineswegs aber ursprünglich der Wille Gottes gewesen, *ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτω*, nach Marcus 10, 6.: *ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς ὁ θεός* (V. 8). Da nun Christus als Erlöser die Folgen des Sündenfalls aufheben und den ursprünglichen Zustand der Menschheit wieder herstellen sollte, so mußte er auch den ursprünglichen Willen Gottes hinsichtlich des ehelichen Verhältnisses wieder in Kraft setzen, und deßhalb in V. 9. jene Erklärung abgeben, welche wir seither besprochen haben. Auch seine Jünger hatten ihn ganz richtig dahin verstanden, daß er die Unauflöslichkeit der Ehe unbedingt gebiete und meinten deßwegen (V. 10), wenn es sich so mit Mann und Frau verhalte, wenn der Mann nicht mehr Rechte habe, sondern unauflöslich sein ganzes Leben lang an Eine Frau gebunden seyn solle, so sei es nicht räthlich zu heirathen, sondern man thue besser, unverehelicht zu bleiben.

Beachtet man diesen Zusammenhang, so ist es unmöglich, in den Worten des Herrn V. 9. die Erlaubniß zur Auflösung einer Ehe mit dem Rechte der Wiederverheirathung zu finden, falls ein Gatte des Ehebruchs sich schuldig gemacht habe; denn da der Herr im Vorausgehenden auf das durch Natur und Offenbarung ausgesprochene unzertrennliche Wesen

der Ehe hingewiesen hatte, so konnte er den allgemeinen Satz V. 6. „was Gott vereint hat, soll der Mensch nicht trennen", auch nicht durch eine einzige Ausnahme beschränken, wenn er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen wollte. Sodann wäre das Staunen der Jünger über das Bedenkliche des Heirathens unbegreiflich, wenn Christus Nichts weiter ausgesprochen hätte, als was in der Schule Schamai's schon seit 40 Jahren gelehrt worden war.

Die Bestimmungen des Heilands über die Ehescheidung lassen sich demnach in folgende Sätze zusammenfassen: Es darf kein Gatte sich von dem andern scheiden, außer wegen ehelicher Untreue. Diese Scheidung ist aber nur eine Aufhebung des ehelichen Umgangs oder eine Trennung von Tisch und Bett; das objectiv bestehende Eheband wird dadurch nicht aufgelöst. Deßwegen kann keiner der beiden Gatten, weder der unschuldige noch der schuldige, bei Lebzeiten des andern sich wieder verheirathen, ohne die Ehe zu brechen. Die Ehe ist eine für das ganze Leben geschlossene unauflösliche Verbindung; nur Gott kann sie trennen, indem er den einen Gatten durch den Tod abberuft [1]).

1) Wir können nicht umhin, nachträglich darauf aufmerksam zu machen, wie der Herr Prof. Dr. Riegler zu Bamberg im zweiten Band seines neuesten Werkes „das Leben Jesus Christus in Harmonie der vier Evangelien" die Stelle Matth. 5, 32. erklärt habe. Er sagt unter Anderm S. 267 f.: „Aus der Parallelstelle Matth. 19, 9., sowie Luk. 16, 18., Mark. 10, 11. wird erwirt, auf welche Weise auch an diesem Orte Matthäus verstanden werden müsse; daß nämlich ein solcher Mensch durch eine willkürliche Scheidung des Weibes selbst einen Ehebruch begeht; denn Jesus wollte vorzüglich zeigen, auf wie verschiedene Arten sich Jemand des Ehebruchs schuldig mache nach den Vorschriften seiner moralischen Lehre, und daß er deßhalb auch einen solchen Menschen, der aus was immer für einer Ursache die Frau entließe, gleichsam für einen Ehebrecher erkläre. Dann das hebr. menaeph in Partic. Piel konnte leicht vom griechischen Interpreten für das Part. in Hiphil gelesen und übersetzt werden, Jes. 57, 3...

Die Richtigkeit dieses Resultats der Auslegung von Matth. 5, 32. und 19, 9. haben wir sofort noch durch die Parallelstellen bei Marcus und Lucas und durch die einschlägigen Aussprüche Pauli zu bestätigen, wobei wir uns aber kurz

Das Pronomen αυτην aber scheint von demselben Interpreten für seinen Zweck hinzugethan, oder auch an der Stelle des hebr. Suffixes zu seyn, damit der Sinn sey: er ist der Ehebrecher derselben oder in dieselbe, welches auch Marcus 10, 11. andeutet. Jesus zeigt, nachdem er das leichtsinnige Wegschicken an sich verworfen hat, auf die Folge davon. Es veranlasse eine Handlung der Getrennten, wegen welcher auf die Veranlasser fortdauernd eine Schuld und Beschimpfung falle. a) Die Schuld erhellt aus den Worten: ποιει αυτην μοιχασθαι, er veranlaßt sie, eine in Rücksicht auf ihre ehebrecherische Ehe mit einem Andern einzugehen. [?] Die Schuld davon fällt hier weder auf die ohne ächte Trennungsursache weggeschickte Frau, noch auf ihren zweiten Mann; denn eine Entlassene zu heirathen, war Jedem, nur nicht einem Priester erlaubt, Levit. 21, 7. Ezech. 44, 22., sondern auf den, welcher verursacht, daß sie in jenen Zustand der μοιχεια übergehet. b) Aber auch der Schimpf ist einleuchtend: jener leichtsinnige απολυων ist selbst Ursache, daß seine Frau ihm den größten Schimpf anthut, sich mit einem Andern verehelichet, wo er noch ihr Ehemann ist, ihm also in der Volkssprache zu reden, Hörner aufsetzt. [!] Die Parallelstelle 19, 9., dann Luk. 16, 18. Mark. 10, 11. haben: er selbst bricht die Ehe, moechatur, welches auf dasselbe hinausgehet. απολελυμενη, nämlich ουτως, eine so leichtsinnig Weggeschickte, Getrennte μοιχαται, lebt im Ehebruche, aber auch hier nicht so, daß eine Schuld auf ihn fiele. Nicht ihm, oder der, ohne rechtmäßigen Grund Entlassenen ist ihr neues Band ein Bruch eines älteren, welches für sie nicht mehr ist, vorausgesetzt, daß sie an der Zerreißung unschuldig sind. Der Sinn des Verses im Zusammenhange ist: Wer sich von seinem Weibe scheidet, außer im Falle einer Hurerei; ausgenommen den Fall, wenn er ihr Hurerei, unerlaubten Umgang mit einem Andern beweisen kann; oder wenn er bei der Braut das damals für untrüglich gehaltene Kennzeichen (verletztes Hymen) fand, der macht, daß sie die Ehe bricht; im Falle nämlich diese aus einer andern, vielleicht unbedeutenden Ursache Verstoßene, nun wieder heirathet, hat nicht sie, sondern ihr erster Ehemann die Schuld des Ehebruches auf

fassen können. Als der Herr gegen die Pharisäer die Unauflöslichkeit der Ehe ausgesprochen hatte, so befragten ihn, nach der Darstellung des Marcus 10, 10 — 12., seine Jünger zu Hause noch besonders über diesen Gegenstand, weil sie durch die vernommene Erklärung im höchsten Grade überrascht worden waren. Sie erhielten zur Antwort: „Wer immer seine Frau entläßt und eine andere heirathet, begeht gegen sie einen Ehebruch (μοιχᾶται ἐπ᾽ αὐτήν); und wenn eine Frau ihren Mann entläßt und mit einem andern sich verheirathet, bricht sie die Ehe.“ ἐπί bezeichnet die ethische Richtung; der Mann begeht gegen seine erste Frau oder in Beziehung auf sie durch die Heirath mit einer andern einen Ehebruch, weil das mit seiner ersten Frau ihn verknüpfende Band nicht gelöst ist. Daß Christus die ganz gleiche Erklärung hinsichtlich einer sich scheidenden und eine zweite Ehe schließenden Frau abgibt, wird begreiflich aus der in der messianischen Anstalt Statt findenden Gleichheit der beiden Geschlechter, auch mag auf einige damals schon vorgekommene Fälle, wo Frauen von ihren Männern sich trennten und andere heiratheten, Rücksicht genommen seyn. Was nun den vorliegenden Ausspruch an sich betrifft, so enthält er offenbar den Satz von der Unauflöslichkeit der Ehe in voller Unbedingtheit und keine Spur eines Grundes, aus dem die

---

sich; er macht, daß sie die Ehe bricht, ist Urheber des Ehebruches. Und wer eine Entlassene, eine von ihrem Manne unrechtmäßig Weggeschickte, heirathet, begeht einen Ehebruch; aber wieder nicht durch sein Verschulden, sondern durch das Verschulden jenes ersten Mannes. Also wer sich von seinem Weibe scheidet, auf den fällt die doppelte Schuld, die des Weibes und dessen, der sie heirathet, nur im Falle eines unerlaubten Umganges fällt sie auf die beiden Letztern; denn durch sie wurde seine erste eheliche Verbindung aufgehoben“, u. s. w.

Solche exegetische Leistungen werden der katholischen Schriftauslegung wenig Ansehen bei den protestantischen Theologen erringen, und wir können über ihre Veröffentlichung nur unser Bedauern ausdrücken.

Scheidung mit dem Rechte der Wiederverehelichung sich ergeben könnte; es wird also durch ihn das Ergebniß der Auslegung von Matth. 5, 32. und 19, 9. vollkommen bekräftigt. Die an den beiden genannten Stellen vorkommenden Exceptionen hier anzuwenden, geht unter keiner Bedingung, und wer es thut, verräth, daß er nicht gehörig zu unterscheiden weiß. Bei Matthäus nämlich sind eigentlich zwei Fragen beantwortet: 1) ist die Scheidung zwischen Ehegatten zuläßig? und 2) ist die Auflösung der Ehe mit dem Rechte der Wiederverheirathung erlaubt? Die erste Frage beantwortet Matthäus durch seine zwei Parenthesen, bei Marcus und Lucas aber ist dieselbe gar nicht berührt, sondern nur die zweite. Nimmt man jedoch Matth. 19, 9. die die erste Frage beantwortende Parenthese *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, was ja unbeschadet des Zusammenhangs geschehen kann, aus dem Texte hinweg, so sagt der Herr in dem ersten Absatze dieses Verses hinsichtlich der zweiten Frage wörtlich dasselbe, was bei Marcus 10, 11., d. h. er verneint die Frage absolut, und so hat unsere frühere Auslegung, da die Stelle bei Marcus keines Mißverständnisses fähig ist, eine unwidersprechliche Bestättigung erhalten.

Das Gleiche gilt von der Stelle Lucas 16, 18.: „Jeder der seine Frau entläßt und eine andere heirathet, bricht die Ehe, und jeder der eine vom Manne entlassene heirathet, bricht die Ehe.“ Es wird dieser Ausspruch Christi bei Lucas nicht, wie die entsprechenden bei Matthäus und Marcus, in seinem bestimmten historischen Zusammenhange angeführt, sondern Lucas hat von V. 15. an mehrere einzelne wichtige Erklärungen des Herrn an einander gereiht, darunter auch jene über die Unauflöslichkeit der Ehe. Daß diese der citirte Ausspruch unbedingt enthalte, leidet keinen Zweifel, und so wird auch durch die Parallelstelle bei Lucas unsere Auslegung von Matth. 5, 32. und 19, 9. bekräftigt.

Gehen wir über zu den einschlägigen Aussprüchen Pauli, so ist es mit dem bisher Vorgetragenen in vollkommener

Uebereinstimmung, daß der Weltapostel die Unauflöslichkeit der Ehe als ausdrückliche Lehre des Herrn hinstellt. 1. Kor. 7, 10. 11. sagt er: „Den Verheiratheten aber gebiete nicht ich, sondern der Herr (οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύριος), daß die Frau sich nicht vom Manne trenne; hat sie sich aber getrennt, so bleibe sie unverheirathet, oder söhne sich mit dem Manne aus; und daß der Mann die Frau nicht entlasse." Hier wird jede Scheidung zwischen zwei Ehegatten verboten, ist aber eine solche dennoch erfolgt, so darf wenigstens keine Wiederverheirathung Statt finden, weil das Eheband zwischen den getrennten Gatten nicht gelöst ist. Will ein Gatte das eheliche Leben fortsetzen, so muß er sich mit dem andern aussöhnen; nur der Tod des Letztern verleiht ihm die Ermächtigung, eine neue Ehe zu schließen. Deßwegen sagt Paulus in V. 39.: „Eine Frau ist gebunden, so lange ihr Mann lebt; ist aber ihr Mann gestorben, so ist sie frei und kann heirathen wen sie will, nur im Herrn," d. h. nur einen Christen und mit christlicher Gesinnung. Dieser Ausspruch mag durch die Anfrage der Korinther veranlaßt worden seyn, ob eine Frau nach dem Tode ihres Mannes wieder heirathen dürfe. Uns genügt es, aus dem Ausspruche zu entnehmen, daß es ihr vorher unter keiner Bedingung erlaubt war, und also auch dem Manne nicht, so lange seine Frau am Leben sich befand. Man vergleiche die ausführliche Parallelstelle Röm. K. 7. V. 2. u. 3.

Gleich Marcus und Lucas hat auch Paulus den von Matthäus angeführten Ausnahmsfall wegen des Ehebruches nicht, weil derselbe, wie wir gezeigt haben, nicht die Auflösung der Ehe berührt, sondern nur die Scheidung, wobei das Eheband fortbesteht. Man behauptet nun aber, Paulus gestatte die Auflösung des vinculum matrimonii im Falle der böslichen Verlassung, und sei mithin über das Gebot Christi hinausgegangen. Es stützt sich diese Behauptung auf 1. Kor. 7, 15., ihre Unhaltbarkeit läßt sich aber leicht nachweisen. Was Paulus als Lehre des Herrn über die Natur

der ehelichen Verbindung vorgetragen hat, bezieht sich auf die Anhänger des Herrn, deutlicher, auf Ehen, wo beide Gatten zum Christenthume sich bekennen. Nun gab es aber zur Zeit Pauli auch Ehen, wo nur der eine Gatte Christ war, weil er erst nach seiner Verheirathung den Glauben angenommen hatte, während der andere Ehetheil ungläubig blieb. Ueber solche gemischte, heidnisch-christliche Ehen hatten die Korinther gleichfalls die Ansicht des Apostels sich erbeten, aber über sie hatte der Heiland keine Erklärung hinterlassen. Deßwegen sagt Paulus 1 Kor. 7, 12. 13: *Τοῖς δὲ λοιποῖς ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος*, den Uebrigen, d. h. den übrigen Ehegatten, welche schon vor ihrer Bekehrung mit Nichtchristen verheirathet waren und es noch sind, erkläre ich, nicht der Herr: „Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat, und es gefällt ihr, bei ihm zu wohnen, so entlasse er sie nicht.“ Nachdem der Apostel in V. 14. den Grund für diese Bestimmung angegeben, fährt er V. 15. fort: „Will aber der Ungläubige sich trennen, so trenne er sich; der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht gebunden, *οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις.*“ Ob *ἐν τοῖς τοιούτοις* als Neutrum oder als Masculinum (an solche Männer) zu nehmen sei, ist gleichgiltig, jedenfalls wird aus *οὐ δεδούλωται* gefolgert, der Apostel betrachte bei dem christlichen Gatten, von welchem sein ungläubiger Mitgatte sich getrennt hat, das vinculum matrimonii als aufgelöst, und erlaube ihm die Wiederverheirathung.

Eine sehr voreilige Folgerung, welche von manchen protestantischen Theologen gezogen wurde, weil sie ein Interesse dabei hatten, zur Begründung der Praxis ihrer Kirche noch einen weiteren neutestamentlichen Eheauflösungsgrund, außer dem vorgeblichen wegen Ehebruchs, aufzufinden. Paulus verbietet hier nur, daß sich der gläubig gewordene Christ um des Glaubens willen vom ungläubig gebliebenen Gatten trenne; trenne sich aber der ungläubige Theil, so sei der gläubige nicht gebunden, bei ihm zu bleiben, sondern dürfe

in die Trennung einwilligen. Der Apostel sagt jedoch kein Wort davon, daß dem verlassenen Gatten das Eingehen einer neuen Ehe gestattet sei, und weil er Nichts sagt, so mußten auch in dem gegebenen Falle seine anderweitigen oben angeführten Erklärungen über die Unauflöslichkeit des Ehebandes in Anwendung kommen; der christliche Gatte konnte, so lange sein heidnischer Mitgatte am Leben blieb, nicht wieder heirathen. Wäre das Gegentheil die Ansicht Pauli gewesen, so hätte er in V. 15. noch weit eher als in V. 39. ausdrücklich hervorheben müssen, daß der verlassene Gatte die Freiheit habe, sich zu verheirathen, mit wem er wolle, wenn es nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft geschehe. Nehmen wir sogar an, diese Freiheit wäre ihm von Paulus eingeräumt worden, so würde sie sich immer nur auf Ehegatten beziehen, welche vor der Annahme des Christenthums schon verheirathet waren, und von dem ungläubig gebliebenen Mitgatten verlassen wurden. Es ließe sich deßwegen aus dem vorgeblichen Scheidungsgrunde nicht der geringste Vortheil entnehmen, weil er auf christliche Ehen gar keine Anwendung erleiden könnte.

Daß der Apostel Paulus die Verbindung zwischen zwei christlichen Ehegatten unbedingt für unauflöslich gehalten habe, läßt sich schließlich noch am Schlagendsten aus seinem Briefe an die Epheser 5, 31. 32. nachweisen. Er führt die Stelle 1 Mos. 2. 24. an, welche durch die Worte καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν die eheliche Verbindung als die innigste darstellt, so auf Erden gedenkbar ist. Diese Verbindung zwischen Mann und Frau bezeichnet er sodann als Symbol der innigsten Vereinigung Christi mit der Kirche. Da nun aber der Apostel diese letztere Vereinigung für eine unzertrennliche hielt, so leuchtet ein, daß er auch die eheliche Verbindung als unauflöslich müsse angesehen haben, weil er sonst die gemachte Vergleichung unmöglich hätte anwenden können.

Durch das Vorgetragene glauben wir überzeugend darge-

than zu haben, daß der Satz von der Unauflöslichkeit der Ehe, welcher das Resultat der Auslegung von Matth. 5, 32. und 19, 9. bildet, durch die Parallelstellen bei Marcus und Lucas und die einschlägigen Aussprüche des Apostels Paulus seine vollkommene Bestättigung erhalte, und daß der oben S. 27. angeführte Kanon des Tridentinums die Lehre Christi mit höchster Treue und Genauigkeit ausdrücke. Das gewonnene Resultat muß übrigens auch dem Wesen oder Begriff der Ehe vollkommen entsprechen, und daß dieses der Fall sei, haben wir noch kurz im vierten Abschnitte zu zeigen.

IV.

Die Ehe ist ein Institut, welches alle 4 Facultäten in den Bereich ihrer Untersuchungen ziehen, und welches daher verschieden aufgefaßt werden kann, je nachdem man diesen oder jenen Standpunkt einnimmt. Im Allgemeinen wird man als richtige Definition der Ehe angeben dürfen, sie sei die Vereinigung eines Mannes und Weibes zur innigsten Lebensgemeinschaft. So definirt sie schon das römische Gesetzbuch: „est viri et mulieris conjunctio, individuam vitae consuetudinem continens," und umständlicher: „conjunctio maris et foeminae, consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio" [1]). Nach dem vom Schöpfer in die Natur gelegten Gesetze fühlen sich die beiden Geschlechter zu einander hingezogen, und an ihre vollständige Vereinigung ist das Geheimniß der Zeugung und die Erhaltung der Gattungen geknüpft. Das Thier ist nur einer vorübergehenden Geschlechtsvereinigung fähig, und wird dazu durch die Brunst getrieben; bei dem Menschen hingegen, wenn er nicht auch bloß Thier seyn will, ist es die Liebe, welche ihn zu einem Individuum des andern Geschlechtes hinzieht und die Ver-

1) §. 1. J. de patriæ potestate (I, 9.). Fr. 1. D. de ritu nuptiarum (XXIII, 2.). Man vergl. das kan. Recht Can. 3. C. 27. qu. 2.

einigung mit demselben herbeiführt. Die Ehe ist also die Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechtes in Liebe zur Ausgleichung ihrer beiderseitigen leiblichen und geistigen Bedürfnisse. Sie hat zwar die leibliche Verbindung der Geschlechter zur charakteristischen Eigenthümlichkeit, aber ihr wahres Wesen besteht in der Seelen- und Geisteseinigung der beiden Gatten, d. h. in der gegenseitigen Liebe zu einander. Mann und Frau sollen nach den Worten der Schrift zu Einem Fleische werden, die Persönlichkeit der Verbundenen soll sich in einander auflösen, sie sollen, wie man es auch genannt hat, eine eheliche Individualität bilden. Dieß geschieht durch die Liebe, aber da sich die Liebe auf die ganze Persönlichkeit bezieht, indem der Liebende den geliebten Gegenstand ganz, ungetheilt und ausschließlich besitzen will, so kann man das Wesen der Ehe als Liebe auch bezeichnen als ungetheilte, vorbehaltlose Hingebung der einen Persönlichkeit an die andere, so daß keine mehr für sich selbst, sondern nur für die andere lebt.

Die Liebe läßt sich nicht auf Jahre einschränken, sondern sie ist eine heilige Flamme, deren Glut weit über dieses Leben hinausreicht. Was den Jüngling zur Jungfrau und diese zu ihm hinzieht, ist die Sehnsucht nach einer ewigen Vereinigung, nach einer Verbindung, die über allen Wechsel von Zeit und Umständen erhaben sei. Weil nun die Liebe das Eheband nicht nur schließt, sondern es auch zusammenhält, so ist leicht einzusehen, daß vermöge der Natur der Liebe die eheliche Verbindung eine lebenslängliche und unauflösliche seyn muß. Liebe und Verstoßung des geliebten Gegenstandes sind unbedingte Gegensätze. Wenn man deßwegen bei Eingehung einer Ehe auch zugleich die Möglichkeit einer frühern oder spätern freiwilligen Trennung statuirt, so vernichtet man die Ehe schon ihrem Begriff oder wahren Wesen nach, und eben so, wenn wir auf die Zwecke sehen, für welche sich die beiden Gatten verbunden haben, da nur unter der Voraussetzung der Unauflöslichkeit der Verbindung diese Zwecke rea-

lisirt werden können. Betrachtet man die Ehe als auflöslich, so benimmt man ihr ferner ihre Würde und Erhabenheit, und erniedrigt sie zu einem bürgerlichen Contrakte, dessen Eingehung mehr oder minder von untergeordneten und gemeinen Motiven, von Egoismus, Hab- und Herrschsucht, Ehr- und Geldgeiz, Sinnlichkeit u. s. w. abhängig ist, und welcher Contrakt nur so lange besteht, als man seine Rechnung dabei findet, dann aber, wenn dieß nicht mehr der Fall ist, oder man sich gar in seiner Rechnung betrogen hat, ohne Anstand wieder aufgelöst wird, um einen neuen Contrakt eingehen zu können, bei welchem eine bessere Verwirklichung der in Aussicht gestellten Zwecke zu hoffen steht. Eine solche Ansicht von der Ehe ist schon mit der Würde des Menschen unvereinbarlich, und nur eine gemeine Natur kann unter solchen Voraussetzungen ein Ehebündniß schließen.

Man wendet uns ein, dieß Alles sei in thesi sehr richtig, in praxi aber nicht immer anzuwenden und consequent durchzuführen, denn die Erfahrung lehre, daß die Liebe eben in der Ehe gar oft aufhöre, und weil hier bei innerlich gelöstem Bande die äußere Verbundenheit nur Schein und für die beiden Gatten eine unerträgliche Qual sei, so müsse man eine Trennung und Wiederverheirathung zugeben. Nur in den seltensten Fällen lasse sich mit einiger Wahrscheinlichkeit vorausbestimmen, ob zwei Individuen so zu einander paßten, daß die eheliche Individualität sich durch sie gehörig gestalten könne, und wenn sich nun in der Ehe herausstelle, daß sie nicht für einander passen, so dürfe ihnen nicht verwehrt werden, in einer anderweitigen Verbindung das Glück zu suchen, welches ihnen in ihrer bisherigen abging.

Wir entgegnen: wenn Mann und Frau einander lieben, so passen sie auch für einander, und hört ihre Liebe jemals auf, so haben sie einander nicht geliebt. Die wahre Liebe hört niemals auf, denn sie hat keine sinnliche, sondern eine religiös-sittliche Grundlage. Wenn die Neigung zu einem Gegenstande von körperlichen Reizen z. B. vermittelt wird

und darauf basirt ist, so steht freilich zu erwarten, daß die Neigung in dem Grade abnehme, als die körperlichen Reize schwinden und das Mißverhältniß zwischen ihnen und den geistigen Eigenschaften hervortritt. Ein solches Gefühl mag man allenfalls ein Verliebtseyn nennen, Liebe ist es nun und nimmermehr, denn wer will da von einer Seelen- und Geisteseinigung sprechen? Wahre Liebe ist dort vorhanden, wo jeder Theil in dem andern die bessere Hälfte seines Ich findet, wo ihm auf das Lebhafteste die Ueberzeugung sich aufdringt, daß unter allen Seelen der ganzen Schöpfung gerade diese gefehlt habe, um ihn zu verstehen, daß er durch sie erst das Daseyn recht begreife, daß ihm jetzt erst Alles in einem schöneren Licht erscheine, daß die Leere in seinem Innern verschwunden und in sein Selbst Harmonie gekommen sei. Wahre Liebe gründet sich auf Achtung und Ehrfurcht vor dem geliebten Gegenstande, und hierin schöpft sie immer neue Nahrung. Wer liebt, ist von dem Streben begeistert, seine Fehler und Sünden zu entfernen und nach Tugend und Vollkommenheit zu ringen, um der Achtung des oder der Geliebten immer werth zu bleiben. Kein Opfer ist hier zu groß, keine Entsagung zu schwer, denn den Lohn giebt die Liebe. Noch einmal so schön und herrlich erscheint die Tugend, wenn sie gemeinschaftlich mit oder in Beziehung auf den geliebten Gegenstand geübt wird; man fühlt feuriger ihre innere Vortrefflichkeit, und immer mehr und mehr wendet sich der Blick nach Oben zu dem Urquell der Liebe und ihrem Heimathlande. Inniger, gluthvoller ist das Gebet zweier Liebenden mit oder für einander, alle Seelenkräfte erhalten einen höhern Schwung, man lebt auf Erden nur für den Himmel, und Himmelssehnsucht bleibt der Grundton der Herzen.

Es ergiebt sich hieraus, daß es nicht die sentimentale oder anthropopathische Liebe ist, welche bei christlichen Gatten das Eheband knüpft und erhält, sondern die durch das Christenthum geläuterte Liebe, und durch sie erst wird die Unauflöslichkeit der Ehe vollkommen begründet. Der unerlöste Mensch

ist der Selbstsucht und Sünde anheimgegeben, und vermag nicht, mit einem zweiten Individuum zu Einem Leben sich zu vereinigen, denn in dem Maaße, als er selbstsüchtig und sündhaft ist, lebt er für sich, seinen Begierden und Leidenschaften, und bringt es auch in der Ehe mit seinem Mitgatten zu keiner Einigung der Herzen, zu keiner vollen Gemeinschaft des leiblichen und geistigen Lebens. Darum konnte in der vorchristlichen Zeit die Unauflöslichkeit der Ehe nicht Statt finden, und selbst Moses mußte den Israeliten noch die Scheidung erlauben. Anders verhält es sich im Christenthume, welches den Menschen alle Mittel darbietet, sich die Erlösung anzueignen, und der Selbstsucht und Sünde ledig zu werden. In dem Maaße als dieß geschieht, wird sein Herz gereinigt, Gott geweiht und mit Liebe zu ihm erfüllt, und die Liebe zu Gott befähigt ihn, mit einem andern Wesen, welches die gleiche Liebe zu Gott besitzt, zu Einem Leben sich zu vereinigen. In Gott und vor Gott gleichen sich alle selbstsüchtigen Interessen aus, und jede Liebe ist nur insofern rein und von Werth, als sie aus Gott abstammt und auf ihn sich zurückbezieht. In diesem Falle besitzt sie aber auch eine göttliche Kraft und ewige Dauer. Der christliche Gatte und die christliche Gattin waren schon vor Eingehung ihrer Ehe als Christen und Kinder Eines Vaters in Liebe verbunden; als sie nun der geheimnißvolle Zug der geschlechtlichen Liebe zusammenführte und das engste Band unter ihnen knüpfte, wurden sie freudig Eins, weil sie in Gott und dem Erlöser nur Eine Ueberzeugung, nur Ein Ziel und Eine Hoffnung haben. Sie wollen fortan gemeinsam durch das Leben wandern, Freud und Leid mit einander theilen, gemeinsam sich für den Himmel vorbereiten; ihre gegenseitige Liebe soll das Mittel seyn, daß sie sich immer mehr und mehr von ihren Unvollkommenheiten reinigen, immer mehr mit Tugend und Religiösität erfüllt werden, um so auch ihre eigene Einigung zu erhalten und stets fester zu knüpfen; die Kinder, welche ihnen Gott schenkt, wollen sie zu Himmels-

bürgern erziehen, die Liebe zu denselben soll ihren Dank gegen Gott und die Liebe zu ihm noch vermehren, und um so angelegentlicher soll ihr Streben seyn, den Willen des himmlischen Vaters zu erfüllen, um ihren Kindern als Muster in allen Tugenden voranleuchten zu können. Solchergestalt wird ihre irdische Liebe durch die göttliche verklärt und geheiligt; Religiosität und das gegenseitig unterstützte Streben nach Heiligung sind die Merkmale derselben [1]).

Wenn nun die Ehe ist die Vereinigung von Mann und Frau zur Einheit des Lebens in Liebe, so ist damit eo ipso ihre Unauflösbarkeit für dieses Leben ausgesprochen, weil das verknüpfende Band, die Liebe, wie wir sie schilderten, unvergänglich ist, und noch über das Grab hinaus fortdauert. Eine christliche Ehe trägt demnach den Charakter der Unauflöslichkeit in sich selber, er gehört zu ihrem Begriff oder Wesen, und wenn Christus diese Unauflöslichkeit unbedingt gebietet, so sehen wir jetzt ein, daß sein Gebot nicht nur von der Idee vollkommen gerechtfertigt wird, sondern daß er gar nicht Christus seyn könnte, wenn seine Bestimmungen dem Wesen der Ehe widerstreiten würden. Selbst in Ermanglung dieser Bestimmungen würde sich die Unauflöslichkeit der Ehe aus der Natur des Christenthums ergeben, weil christliche Gatten, die sich das Erlösungswerk zu Nutze gemacht haben, niemals wünschen können, ihre Verbindung aufzuheben, wenn dieselbe, wie es seyn muß, mit völlig freiem, ungezwungenem Willen geschlossen wurde. Sehen wir uns in der Wirklichkeit um, so ist das Christenthum noch lange nicht so in die Gemüther gedrungen, wie es seyn sollte und könnte, und dennoch darf man behaupten, daß wenigstens ⅘ der christlichen Ehegatten keine Scheidung verlangen, und daß bei jenen, welche sie suchen und bewerkstelligen, der Grund in einer Abwesenheit des christlichen Geistes beruht.

Die Praxis der protestantischen Kirche, die Ehescheidung

---

1) M. vgl. Hirschers Moral, III. §. 624 ff.

mit dem Rechte der Wiederverheirathung zu gestatten, läßt sich deßhalb nur aus dem Aufgeben des echten Christenthums und aus dem Zurücksinken auf den alttestamentlichen Standpunkt erklären. Olshausen hat dieß auch in seinem Commentar zu Matth. 5, 31. 32. unbefangen anerkannt, indem er sagt: „Der Erlöser verbietet offenbar alle Ehescheidung, und betrachtet die neuen Verbindungen unter Abgeschiedenen als *μοιχεία*. Schwierig ist aber die Frage über die Meinung des Herrn von der Anwendung dieses Grundsatzes in seiner Kirche; diese kann, wie auch in Beziehung auf den Eid, nur aus der allgemeinen Ansicht von der Stellung der Kirche abgeleitet werden. Die äußere Kirche, als sichtbares Institut, kann unmöglich als das dargestellte Ideal der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* betrachtet werden; sie ist vielmehr nur die Hülle, in welcher die Gemeinschaft aller Gläubigen, wie der Kern in der Schaale ruht. Die Einrichtungen der äußern Kirche können daher auch nicht den idealen Anforderungen der *βασιλεία* entsprechen, vielmehr muß sie, als der Mehrzahl ihrer Glieder nach auf dem alttestamentlichen Standpunkt stehend, auch ihre Institutionen diesem gemäß ordnen. Wie nun im A. T. Gott nicht nur die Ehescheidung zuließ, sondern auch die Heirath der Abgeschiedenen, so kann auch die Kirche für die Masse ihrer Glieder Milderungen des Gesetzes des Herrn eintreten lassen, ja sie muß es, weil die Anwendung des neutestamentlichen Standpunkts für Unbekehrte und Unwiedergeborne nur nachtheilig wirkt. Die katholische Kirche irrt daher, wenn sie Jesu Worte in der sichtbaren, dem Gesetz anheimgefallenen Kirche gewaltsam in Ausübung bringt." — Solch eine Bemerkung mag man nur der äußersten Verlegenheit zu gut halten. Welche unwürdige Vorstellung muß man vom Erlösungswerk Christi haben, wenn man behauptet, seine Kirche sei dem Gesetz anheimgefallen d. h. sie stehe noch auf alttestamentlichem Standpunkt, und besitze nicht mehr geistige Kraft, als die Menschen vor Christus. Die katholische Kirche

b sich ein so klägliches **testimonium paupertatis** niemals
stellen. Die Richtigkeit der Bemerkung Olshausens zeigt
Erfahrung, denn es hat zu allen Zeiten christliche Ehe-
e gegeben, welche das Ideal der Ehe verwirklichten, und
n die Kirche zu Gunsten derjenigen, die ihr nur äußerlich
ehören und ihre Forderungen nicht beachten, die Anord-
gen Christi aufheben oder mildern wollte, so würde sie
Bestimmung aus den Augen verlieren und sich zur Die-
n der Sinnlichkeit herabwürdigen. Wohin dieß am Ende
ren müßte, ist leicht einzusehen. Die Gebote des Herrn
seiner Kirche auf Erden gegeben, und die Leiter derselben
en unter schwerer Verantwortlichkeit auf deren Beobach-
g zu bringen, weil es auf flacher Hand liegt, daß bei
Heiligen im Himmel Ehebruch und Scheidung nicht mehr
kommen.' Dr. Ammon bemerkt deßwegen in seiner christ-
en Sittenlehre III, 2, S. 193. über die protestantische
ris sehr treffend: „Eine Kirche, der mit jedem Jahre von
n scheidelustigen Gerichtshöfen eine wachsende Anzahl ge-
nter Gatten zur neuen Weihe ihres zweideutigen Bünd-
es zugewiesen wird, kann sich dem schmerzlichen Bekennt-
e kaum entziehen, daß der wahrhaft evangelische Sinn
Geist aus ihrer Mitte gewichen ist."

Wie die Verordnung des Herrn von der absoluten Un-
löslichkeit der Ehe aus der Natur der Sache sich recht-
igen läßt, so ist dieß auch der Fall hinsichtlich der Be-
mung, daß, wo der eine Gatte sich des Ehebruchs schuldig
acht habe, dem andern die Berechtigung zustehe, sich von
scheiden zu lassen. Der Ehebruch enthält nämlich eine fak-
e Vernichtung des Wesens der Ehe, da der schuldige Gatte
der Liebe zu seinem Mitgatten sich lossagt, ihm sein
erstes Eigenthum raubt, in der wichtigsten Angelegenheit
Lebens schmählich die Treue bricht, den Gatten auf das
fste kränkt und unglücklich macht, sich der öffentlichen Ver-
ung preisgiebt, die Einheit des Lebens gewaltsam zerreißt,
die Realisirung der ehelichen Zwecke, die gottesfürchtige

Erziehung der Kinder, die Förderung des Hauswesens u. s. w. durch die Hingabe an das Laster vereitelt. Wenn ein solcher Gatte sich nicht nach dem ersten Falle sogleich wieder erhebt, und durch die aufrichtigste Reue und Buße nicht die Bürgschaft giebt, daß die gestörte Lebensgemeinschaft nach wie vor wieder hergestellt werden könne, so ist dem unschuldigen Theil nicht zuzumuthen, das eheliche Verhältniß äußerlich fortzusetzen, nachdem es innerlich vernichtet ist; die Entlassung des ehebrecherischen Gatten wird vielmehr in manchen Fällen als moralische Nothwendigkeit erscheinen.

Der Ehebruch ist nach der Lehre Christi die einzige Ursache zur lebenslänglichen Trennung von Tisch und Bett; es lassen sich jedoch noch viele Ursachen denken und in der Erfahrung nachweisen, welche gleichfalls eine sehr bedeutende Störung des ehelichen Zusammenlebens hervorbringen, und die eheliche Einheit sich nicht gestalten lassen. Diese Ursachen sind aber nicht der Art, daß sie die Ehe wesentlich vernichten, sie erscheinen vielmehr als vorübergehende, deren Hebung sich von der Zeit erwarten lasse, welche Nichts desto weniger aber eine temporäre Trennung der beiden Gatten rathsam machen, bis eine Aenderung des Sinnes oder der Umstände eingetreten sei. So, um nur Ein Beispiel anzuführen, ist manche Ehe eine unglückliche, so lange die Schwiegereltern leben, sie wird eine recht glückliche, wenn dieselben gestorben sind. Daß in solchen Fällen eine Trennung der Gatten auf bestimmte oder unbestimmte Zeit erfolgen könne, liegt abermals in der Natur der Sache, und das Concil von Trient hat mit vollem Rechte Sess. XXIV. Can. 8. de sacr. matrim. bestimmt: „Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter conjuges, quoad thorum, seu quoad cohabitationem, ad certum incertumve tempus fieri posse decernit: anathema sit." Dergleichen temporäre Trennungen werden immer in der Voraussetzung ausgesprochen, daß die betreffenden Gatten früher oder später zur Führung einer wahren Ehe sich wieder zusammenfinden werden. Die Auf-

lösung ihres Bandes und die Wiederverheirathung kann ihnen schon aus diesem Grunde nicht gestattet werden, dann aus dem weitern, weil die Ursachen ihrer Zerwürfnisse auf einem Mangel an echt christlicher Gesinnung beruhen, und gewöhnlich beide Theile, wenn auch der eine mehr und der andere minder, die Schuld davon tragen, weil also gar keine Bürgschaft vorhanden ist, daß sie es in neuen Verbindungen zur erforderlichen Gemeinschaft des Lebens bringen würden: Wollte man sie aber immerfort neue Versuche anstellen lassen, bis es ihnen endlich einmal gelinge, eine eheliche Individualität zu gestalten, so ist leicht einzusehen, daß dieses Princip, in seinen Folgen gedacht, das Institut der Ehe geradezu aufheben und das Familienleben von Grund aus zerstören würde.

Daß der Herr einzig und allein im Falle des Ehebruchs die Scheidung erlaubt, hat darin seinen Grund, weil die übrigen Ursachen, welche nach dem weltlichen und protestantischen Eherecht eine Auflösung der Ehe bewirken, eines Theils von dem christlichen Geist nicht anerkannt werden, und andern Theils unter Christen gar nicht vorkommen können. Kinderlosigkeit, die erst während der Ehe entstandene Impotenz, Wahnsinn oder eine unheilbare, Eckel erregende Krankheit, infamierende Strafen u. s. w. sind für ein christliches Gemüth keine Veranlassung, den unglücklichen Gatten zu verlassen. Mangel an Nachkommenschaft alterirt das Wesen der ehelichen Verbindung durchaus nicht, und die Lebensgemeinschaft kann unter zwei Gatten bestehen, auch wenn die geschlechtliche Beiwohnung wegfällt. Langjährige oder lebenslängliche Krankheiten sind eines jener schweren Begegnisse des Lebens, in welchen die christliche Gattenliebe ihre göttliche Kraft und höchsten Glanz entfaltet, und eben so bilden infamierende Strafen, welche den einen Gatten treffen, für den andern kein Motiv, sich von ihm loszusagen, sondern die Liebe, die sich hier in ihrer vollen Reinheit und Herrlichkeit bewährt, treibt ihn an, den so tief Gefallenen und Geächteten nicht zu verlassen, vielmehr Alles zu versuchen, um ihn zu Gott

zurückzuführen, und ihm so den süßen Trost zu gewähren, daß wenigstens noch Ein Wesen auf der Welt in Liebe seiner gedenke. Hiezu gehört freilich eine Charakterstärke, welche die sentimentale Liebe nicht gewährt. — Bösliche Verlassung, Nachstellungen nach dem Leben, unversöhnlicher Haß verbunden mit Mißhandlungen, hartnäckige Verweigerung der Cohabitation, vorsätzliche Abtreibung der Leibesfrucht u. s. w. sind Dinge, die unter christlichen Gatten unmöglich vorkommen können, und da wo sie vorkommen nur in einer gänzlichen Abwesenheit christlicher Gesinnung ihre Erklärung finden. Gatten, welche sich solcher Verbrechen schuldig machen, sagen sich faktisch vom Christenthume los, und nach der strengen Disciplin sollte auch ihre förmliche Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft ausgesprochen werden.

Wenn übrigens auch eine Ehescheidung erfolgt, so darf doch nach der Bestimmung des Herrn keine neue Verheirathung Statt finden, weder von Seiten des schuldigen noch des unschuldigen Theils, wenn nicht der eine Gatte mit Tod abgeht. Diese Bestimmung liegt abermals in der Natur der Sache. Ist nämlich die Ehe nach dem Willen Gottes eine lebenslängliche, unauflösliche Verbindung, und ergiebt sich die Unauflöslichkeit aus dem Wesen der Ehe, so muß dieselbe auch äußerlich festgehalten werden, dadurch, daß zwei Gatten, wenn sie sich einmal Liebe und Treue zugeschworen haben, ihres Eides nur durch den Tod des einen entbunden werden. So erfordert es die Wichtigkeit und Heiligkeit, ja selbst das Interesse des ehelichen Institutes. Bei der Unmöglichkeit einer Wiederverheirathung zu Lebzeiten des Mitgatten endigen Zwistigkeiten, welche sonst zu einer Trennung geführt hätten, nicht selten mit einer Aussöhnung, da die beiden Eheleute wissen, daß sie das Glück nicht außerhalb, sondern nur in sich selber zu suchen haben. Hat unglücklicher Weise ein Gatte seine Neigung einer fremden Person zugewendet, so wird die Liebe zum Mitgatten und das eheliche Glück in dem Maaße verschwinden, als die Möglichkeit zu einer Ver-

einigung mit der fremden Person vorhanden ist. Dieß läßt sich sicherlich bei lauen Christen, welche sich die Wiedergeburt noch nicht angeeignet haben, und bei dem großen Haufen voraussetzen, und darum ist es von höchster Wichtigkeit, daß die Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes als eine unantastbare Majestät von Aussen her immer vorgehalten werde. Die Gatten werden dadurch immer mehr auf sich hingewiesen, und das sie umschlingende Band befestigt. Sodann ergiebt sich die Unstatthaftigkeit der Wiederverheirathung bei getrennten Gatten aus dem Geist des Christenthums, welcher ein Geist der Liebe und der Versöhnung ist. Wenn es zu Ehescheidungen kommt, trifft gewöhnlich beide Theile eine Schuld. Das Christenthum und die Kirche verlangen, daß die getrennten Gatten in sich gehen, eine Umwandlung ihres Sinnes eintreten lassen, und sich wieder vereinigen. Wollen sie sich nur als Christen benehmen, so werden sie die Ehe so glücklich fortsetzen, als wären sie nie getrennt gewesen. Ist bloß Ein Gatte schuldig, übet aber aufrichtige Buße und giebt die deutlichsten Beweise einer erfreulichen Sinnesänderung, so darf der unschuldige Gatte die Hand zur Versöhnung nicht zurückstoßen, vielmehr muß es ihm die innigste Freude gewähren, daß das durch die zerrissene Ehe der Kirche gegebene Aergerniß wieder gut gemacht werde. Erfolgt auch von dem Schuldigen keine Besserung und kein Antrag zur Versöhnung, weist er die dargebotene sogar noch zurück, so wird wenigstens der Unschuldige nicht auch seinerseits das Aergerniß durch Wiederverheirathung vermehren und die der Kirche geschlagene Wunde erweitern wollen, sondern sein christlicher Sinn treibt ihn an, das einmal vor Gott gegebene Wort heilig zu halten, unveränderlich die geschworne Treue zu bewahren, wenn sie auch gegen ihn verletzt wurde, und mit Ergebung in den göttlichen Willen, so wie mit Rücksicht auf die Wohlfahrt des Ganzen sein Schicksal geduldig zu ertragen [1].

---

1) Vgl. Hirschers Moral, III. §. 632.

Weiter ergiebt sich die Unstatthaftigkeit einer neuen Verheirathung getrennter Gatten aus der Rücksicht auf die in der bisherigen Ehe erzeugten Kinder. Tholuck sagt sehr richtig: [1]) „Einzig und allein in der Voraussetzung, daß das geistige Leben von den Eltern auf die Kinder übergepflanzt werde, ist die Mittheilung des leiblichen Lebens eine Wohlthat. So aufgefaßt hat denn aber auch der Eintritt der fleischlichen Vermählung seiner Natur nach zur Bedingung die unzertrennliche Verbindung der Gatten, da ja nur unter Voraussetzung derselben der Act der fleischlichen Zeugung das werden kann, was er seyn soll, die Grundlegung zum Gebäude einer geistigen Schöpfung in dem nach unserem Ebenbilde aber für Gottes Ebenbild erzeugten Menschen." Bei neuen Verheirathungen werden nun aber gewöhnlich die Kinder den Armen der Mutter entrissen, die sie beten lehrt und ihre jugendlichen Herzen mit Liebe zu Gott und zur Tugend erfüllt; in dem neuen Familienverhältniß sind sie fremd, vermissen schmerzlich die Abwesenheit der Mutter oder auch des Vaters, und ihre Erziehung kann, wenn sie auch nicht ganz vernachläßiget wird, wenigstens keine gedeihliche seyn; das Leben der Eltern wird nicht auf sie übergepflanzt, sie haben vielmehr oft ihr eigenes leibliches als ein Unglück zu betrachten. Darum ist es von der äußersten Wichtigkeit, daß durch das absolute Verbot der Wiederverheirathung getrennter Gatten die bestehenden Ehen zusammengehalten werden, damit die vorhandenen Kinder nicht geistig zu Grunde gehen, sondern den Eltern fortwährend die Pflicht vorgehalten wird, der Erziehung ihrer Kinder alle andern Rücksichten und Wünsche unterzuordnen. Bringt ein geschiedener Ehemann in seine neue Ehe mehrere Kinder mit und heirathet auch seine Frau wieder, so sind die Kinder im Fall seines Todes die bejammernswerthesten Geschöpfe. Die neue Mutter wird sich ihrer nicht besonders annehmen, die echte Mutter darf

1) Kommentar zur Bergpredigt, S. 236.

es nicht, so daß der kläglichste Zwiespalt entsteht, den man sich denken kann. — Bei Trennungen und Wiederverheirathungen, wenn sie die Regel bilden oder grundsätzlich bestehen sollen, kann deßhalb endlich die Bildung eines echten Familienlebens durchaus nicht aufkommen; da aber auf wohlgeordneten Familien das Glück und die Wohlfahrt der Staaten beruht, so erscheint das Verbot neuer Heirathen bei getrennten Gatten als unabweisliche, sittliche und politische Nothwendigkeit. Man halte uns nicht die protestantischen Staaten vor, denn unbedingte Erlaubniß zu Ehescheidungen und neuen Heirathen besteht in keinem einzigen, vielmehr war es von jeher Grundsatz auch der protestantischen Regierungen, die Scheidungen zu erschweren, so daß gerade dieser Umstand die katholische Praxis in das hellste Licht setzt. Weil jedoch die protestantischen Ehegesetzgebungen die Lehre Christi ignoriren, so fehlt es ihnen an festen Principien, und darum wird jedes neue Ehegesetz dem Tadel und in einzelnen Fällen dem Vorwurf empörender Willkür nicht entgehen. Wir haben sonach gezeigt, daß alle einzelnen Bestimmungen des Herrn über Ehescheidung auch rationell als die besten und weisesten sich herausstellen, woran übrigens der Christ schon von vorn herein niemals gezweifelt hat.

Die Grundsätze des Herrn Dr. Paulus sind nun aber antichristlich. Er vertheidigt unbedingt die Ehescheidungen mit Wiederverheirathung, und geht so weit, daß er meint, „die ungezwungene Erklärung beiderseitiger Uebereinstimmung für Auflösung des Ehebands sollte als der erste und entscheidendste Ehescheidungsgrund gesetzlich anerkannt werden.“ Wie könnten zwei auf vielerlei Weise veränderliche Menschen einander eine absolute Unveränderlichkeit zusagen? (S. 296). Die wie unauflöslich zusammengehaltenen Ehen seien in der That nicht wahre Ehen; lebenslängliche oder lange Trennung ohne Wiederverheirathung führe meistens den sittlichen und ökonomischen Ruin der beiden unglücklichen Gatten herbei; (S. 169.) Coercitionen müßten die größte Versuchung zur

Immoralität zur Folge haben, so gewiß es sei, daß der tägliche Gedanke an das ausdrücklich Verbotene der größte Reiz dafür werde (S. 213) u. s. w.

Die praktische Durchführung solcher Grundsätze müßte das eheliche Institut geradezu vernichten, und welche traurige Folgen daraus für das Familien- und Staatswohl sich ergeben würden, haben wir zum Theil schon angedeutet, und es steht mit Flammenzügen in der Geschichte geschrieben. Zur Zeit der Revolution in Frankreich, 1793, wurden die Ehen unter dem geringsten, oder auch ohne allen Vorwand getrennt. Vor den Thüren des Scheidungsbureaus machte man Queue wie vor einem Bäckerladen oder vor dem Theater; die Leute mußten sich eine Woche vorher melden, wenn sie vorkommen wollten, und oftmals drangen sie auch da noch nicht durch die Menge der Harrenden durch. Ein Artikel des Scheidungsgesetzes namentlich war eine wahre Vorsehung für die scheidungslustigen Verheiratheten, der nämlich, welcher die Scheidung wegen Abneigung gestattete. Die Eheleute besprachen sich nicht selten darüber, gingen mit einander in die Mairie und erklärten, sie könnten einander nicht ausstehen, worauf sie sofort geschieden wurden. Man nannte diese Art Scheidung „Scheidung aus Liebe." So geschah es nicht selten, daß Personen in sechs Monaten sich sechs Mal verheiratheten und sechs Mal geschieden wurden.

Wie unter solchen Umständen alles Familienleben vernichtet und der Staat unrettbar dem Untergang zugeführt werde, liegt auf flacher Hand. Dahin würde es aber wieder kommen, wenn nach der Ansicht des Herrn Dr. Paulus gegenseitige Einwilligung der Gatten das Eheband auflösen könnte. Es ist eigen, daß gerade die größten Gelehrten in praktischen Dingen häufig die ungeschicktesten sind, und nicht weiter sehen, als ihre Nase reicht. Der Herr geheime Kirchenrath ist in dem großen Irrthum befangen, die Anwendung seiner Grundsätze wäre für den Staat gefahrlos, weil Leute seiner Art keinen Mißbrauch davon machen würden,

ohne zu bedenken, daß er nicht von sich auf die große Masse schließen dürfe. Besteht für die letztere keine äußere Schranke mehr, so bricht das Verderben unaufhaltbar herein, und auch die Besseren werden in dem Strudel mit fortgerissen. Die gegenseitige Einwilligung als gesetzlichen Scheidungsgrund aufstellen, heißt das Bestehen glücklicher Ehen zum Voraus unmöglich machen. Das Glück des Gatten und der Gattin beruht auf der Gewißheit, lebenslänglich und ungetheilt ein geliebtes Wesen zu besitzen; je inniger nun aber von der einen Seite die Liebe ist, desto größer die Furcht und Angst; der Besitz des geliebten Gegenstandes möchte in der nächsten Zukunft schon verloren gehen, desto nagender die Eifersucht bei jeder Veranlassung, desto mehr Ursache zu Zerwürfnissen. Da ist eheliches Glück nicht denkbar, denn der Friede des Herzens ist verloren. Bietet der eine Gatte die Trennung an, so ist dem andern mit deren Verweigerung nicht geholfen, denn sie kann ihm durch Mißhandlungen zuletzt abgenöthigt werden.

Bei der Unmöglichkeit einer neuen Verheirathung leidet allerdings mancher Gatte durch die Schuld des andern schwer und unverdient, aber er betrachtet sein Leiden als eine Schickung Gottes, wissend, daß Gott diejenigen heimsucht, die er liebt; und er sieht darin das Mittel, sich der himmlischen Freuden würdig zu machen, hinblickend auf den Erlöser, der uns durch Leiden hindurch in die Herrlichkeit vorangegangen ist. Welche sittliche Größe entfaltet namentlich manche Gattin in stiller Verborgenheit! Freilich, wenn es kein jenseitiges Leben gäbe, so wäre jeder Mensch ein Thor, der seinen Zustand nicht unter allen Umständen verbessern würde; aber dann wäre auch der Communismus die wahre Religion, weil dann ein Mensch so viel Rechte an die Genüsse des Lebens hätte, als der andere. Der Vorwurf, den man der katholischen Praxis macht, daß sie die von Tisch und Bett Geschiedenen durch das Verbot der Wiederverheirathung einem unsittlichen Leben preisgebe, ist erbärmlich. Die meisten Ehen scheidet der

Tod, aber viele Wittwer und Wittwen müssen auf eine neue Heirath verzichten; sie nun alle in Bausch und Bogen der Unsittlichkeit zeihen zu wollen, wäre doch wahrhaft empörend. Daß viele Geschiedene sich geschlechtlicher Ausschweifung schuldig machen, wollen wir nicht in Abrede stellen, allein das dadurch verursachte Uebel verschwindet wie ein Fluß im Meere vor dem entsetzlichen Unheil, welches das Princip unbedingter Ehescheidung und Wiederverheirathung herbeiführen würde.

Wir haben also nachgewiesen, daß einzig nur die katholischen Grundsätze über Ehescheidung den Bestimmungen des Herrn entsprechen, daß sie allein richtig und heilsam sind, und wahrlich bei genauer Erwägung muß man mit Stolz auf die katholische Kirche erfüllt werden, und das freudige Bewußtseyn, ihr anzugehören, muß sich steigern, weil sie die Bestimmungen des Herrn mit so entschiedenem Ernste exequirt, dadurch der Sinnlichkeit und dem Egoismus Schranken setzt, leichtfertigen Trennungen vorbeugt, schuldlose Gatten in ihren Rechten schützt, und das Familienleben so wie das auf ihm beruhende Staatswohl derart befördert, daß es nicht leicht auf eine wirksamere Weise geschehen könnte. „Sitte und Herkommen gilt Nichts mehr, die verschiedenen Rechte müssen sich legitimiren, als auf vernünftigen Grundsätzen beruhend," sagt Hegel, und so sind Manche zu der Ueberzeugung gekommen, daß die ehelichen Rechte nicht auf vernünftigen Grundsätzen beruhen, und haben deßhalb die Emancipation des Fleisches und die communio uxorum gepredigt. Wenn diese neuen Apostel ihrer Lehre allgemeineren Eingang zu verschaffen wüßten, so würden auch die protestantischen Staaten Deutschlands nur dem Katholicismus ihre Erhaltung zu danken haben.

Dr. Schleyer.

3.

Ueber die Missionen im Elsaß.

Seit der heil. Vinzenz von Paula im Jahre 1617 seine erste Missionspredigt zu Folleville hielt, die gleich mit dem günstigsten Erfolge begleitet war, haben die Missionen, für christliche Länder eingerichtet, nie ermangelt, unter dem Volke einen starken Eindruck hervorzubringen. Bekanntlich stiftete dieser bewundernswürdige Heilige die Congregation von St. Lazare für die Missionen, die in kurzer Zeit ihre Zweige weithin und selbst in die Hauptstadt der Christenheit ausbreitete. Schon diese schnelle Ausbreitung und günstige Aufnahme der Missionen des heil. Vinzenz — das Haus von St. Lazare machte nur zu seinen Lebzeiten mehr als 700 Missionen in Frankreich — sprechen für den schönen Geist, der in denselben herrschte, und für die wohlthätige Wirkung, die sie hervorbrachten. Sie waren vorzüglich für das Landvolk bestimmt, ihre Uebungen bestanden hauptsächlich im Predigen, Erklären des Katechismus, Beichthören, in Bezug auf welches vorzüglich auf die ohne Zweifel sehr heilsamen, wenn auch jetzt vielfältig außer Uebung gelassenen, Generalbeichten hingewirkt wurde; ferner im Besuchen der Kranken, Versöhnen der Feinde, Beilegen der Streitigkeiten und möglichster Abstellung von Aergernissen u. s. w. Rücksichtlich der Predigten galt die Regel, daß, fern von aller Schönrednerei, nur praktisch wichtige Sätze behandelt werden sollen, als: die Wichtigkeit des Seelenheiles, die Schändlichkeit der Sünde, das jüngste Gericht, Verläumdung, Neid, Versöhnlichkeit, Wiedervergeltung, Unmäßigkeit, gute Anwendung der Leiden und Armuth, öfterer Empfang der heil. Sakramente. Die große Katechese, die gewöhnlich Abends bei Sonnenuntergang für Jedermann gehalten wurde, nachdem des Mittags eine solche mit den Kindern stattgefunden hatte, schloß sich ergänzend an die Predigten an, indem sie von den Sakramenten, dem christlichen Glaubensbekenntnisse, dem Gebete und den

Geboten Gottes und der Kirche handelte. Ein vorzügliches Gewicht wurde immer auf den Beichtstuhl gelegt, der mit unermüdlichem Eifer gepflegt wurde. Den Schluß der Missionen machten feierliche Umgänge, allgemeine Abendmahlsfeier und öffentliche Danksagung. —

Dieß die Einrichtung der vom heil. Vinzenz von Paula gestifteten Missionen der Lazaristen, die mit der größten Uneigennützigkeit abgehalten wurden. Obgleich dieser Heilige seinem Missionswerke den reinsten Geist der Demuth und aufopfernden Hingabe einzuhauchen wußte, und er auch von seinen Missionären immer forderte, daß ihre Absichten gerade und rein seien und sie ihr Gotteswerk vollbringen sollten, ohne sich um die Gunst und den Beifall der Menschen zu bekümmern, so entging doch seinem Blicke nicht, welche eigenthümliche Schwierigkeiten die Missionen gegenüber der Pfarrgeistlichkeit mit sich bringen, weßhalb er immer darauf drang, daß die zarteste Schonung und Vorsicht nach dieser Seite hin beobachtet, und immer nur im Einverständniß mit der Pfarrgeistlichkeit verfahren werde.

In neuerer Zeit entwickelt nun namentlich der vom heil. Alphons Maria von Liguori im Jahre 1732 gestiftete Orden der Redemtoristen für die Missionen eine große Thätigkeit in verschiedenen christlichen Ländern, überall eine starke Erregung unter dem Volke hervorrufend. Die Uebungen sind der Hauptsache nach dieselben, wie die oben angegebenen der Lazaristen. Es scheint jedoch hiebei nicht überall vollkommene Gleichförmigkeit in der Verfahrungsweise eingehalten zu werden; denn während z. B. bei den Missionen in Holland, laut öffentlichen Berichten, dafür gesorgt wird, daß die Wirksamkeit der Missionäre vorzüglich dem Orte zufalle, für den die Mission gerufen wurde, weßhalb auch in der Regel nur Ortseinwohner zur Beicht gehört werden, und außerordentliche Feierlichkeiten, die eine große Menge herbeiziehen würden, unterbleiben, scheint man es bei den Missionen desselben Ordens im Elsaß gerne zu sehen und es zu befördern, daß eine zahlreiche

Volksmenge von auswärts her und namentlich aus der Erzdiöcese Freiburg herbeigeführt werde, weßhalb auch immer der Tag und Ort der nächsten Mission diesseits des Rheines lange Zeit vorher bekannt werden. Und wirklich findet auch bei diesen Missionen im Elsaß immer ein ungemeiner Zusammenlauf von Menschen namentlich aus unserer Erzdiöcese und selbst aus sehr entfernten Gegenden Statt. Wollte man annehmen, es sei bei allen Missionsbesuchern immer ein sich klarer religiöser Eifer, der sie über den Rhein führt, so hätte man gewiß ebenso unrecht, als wenn im Gegentheil behauptet werden wollte, daß nur Neugierde, Sucht nach Veränderung, Reiselust u. dgl. hiezu der Beweggrund sei. Hierauf kömmt es zuletzt auch weniger an, als auf den Erfolg: denn bekanntlich kann es geschehen, daß ein Gottesdienst, in den Einer blos durch Zufall oder Neugierde geführt wird, in diesem eine größere Wirkung hervorbringt, als auf viele seiner sonst gut gesinnten Besucher. Die Missionen sind nun allerdings in mehrfacher Hinsicht geeignet, eine rasche und starke Wirkung hervorzubringen. Die Vielen zum Theile aus entfernten Gegenden versammelten Menschen haben alle ihr Gewerbe, Haus und Hof, und damit auch die Gedanken und Sorgen um sie, verlassen, und sind also mit einem von der Welt und ihren Einflüssen losgerissenen Innern während zehn oder doch mehreren Tagen ausschließlich und unausgesetzt religiösen und zwar starken Eindrücken hingegeben. Außergewöhnliche mächtige Einwirkungen haben aber öfters auf das Innere des Menschen einen Erfolg, für den das gewöhnliche Maaß unzureichend ist. Für solche außergewöhnliche stärkere Eindrücke hat auch der Schöpfer in der Natur wie die Kirche in ihren Einrichtungen gesorgt; wir erinnern hier an die Ceremonien der Charwoche, an das Frohnleichnams- und andere Feste, an einzelne Festzeiten u. s. f. Bei solchen Missionen kömmt jedoch Alles auf den Geist an, in dem sie geleitet werden und auf die Richtung, welche dadurch den Anwesenden gegeben wird. In dieser Beziehung ist nun

nicht zu verkennen, daß das Urtheil über die Missionen im Elsaß, welche eine starke Rückwirkung auf einen Theil des Volkes unserer Erzdiöcese ausüben, bei uns und namentlich auch bei unserer Pfarrgeistlichkeit sehr verschieden sei. Während die Einen jene Rückwirkung eine sehr wohlthätige nennen und den Besuch der Missionen selbst befördern, beschweren sich die Andern darüber als über eine sehr mißliebige sogar schädliche Sache, ja Manche gehen so weit, daß sie gerne den weltlichen Arm möchten angerufen wissen, um den Besuch der Missionen zu verhindern, was aber gewiß in jedem Betracht höchst ungeeignet zu nennen ist. Die Frage, ob dieses ungünstige Urtheil überall aus blos objektiver Betrachtung der Sache selbst hervorgehe ohne allen Einfluß persönlicher Rücksichten und Beweggründe, soll hier nicht untersucht werden, aber so viel darf bei so entgegengesetzten Urtheilen angenommen werden, daß dieselben nicht ohne Grund entstanden seien, daß somit an den Erscheinungen, welche die Missionen in unserer Erzdiöcese hervorrufen, Gutes und Schlimmes zu finden seyn müsse, wovon jedoch sehr oft nur das Eine oder das Andere im Auge behalten wird. Es möchte daher zur Vermittlung eines unbefangenen Urtheils nicht ungeeignet seyn, wenn hier das Gute wie das Schlimme an den Erscheinungen, welche die Missionen im Elsaß bei uns hervorrufen, in den Hauptzügen gezeichnet wird, woran sich dann praktische Winke für das Pastoralverfahren solcher Seelsorger anschließen mögen, in deren Pfarrgemeinden zahlreiche Missionsbesucher sich befinden. Daher zuerst:

A. Das Gute der Missionen.

1) Hierher gehört vor Allem die Aufregung des religiösen Bewußtseins und die Erzeugung von Interesse an der Religion bei den Besuchenden und Andern. — Nicht nur daß das religiöse Bewußtsein heut zu Tage vielfältig erschlafft und auf ein gewisses Minimum von Alltäglichkeit herabgesunken ist, wovon das Leben allenthalben das unerfreuliche

Bild darbietet, sondern es gibt in unserem gegenwärtigen Weltleben noch täglich so viele außergewöhnliche Dinge, die mit ihrer Neuheit die öffentliche Aufmerksamkeit erregen, daß sie fast das ganze Interesse des Volkes in Anspruch nehmen; und weil diese Erscheinungen in unerschöpflicher Fülle immer aufs Neue hervortreten, so geht ihnen der Reiz niemals ab, wogegen das religiöse Leben, obgleich ihm ein unvergängliches Interesse inwohnt, doch nur Bekanntes und Altgewohntes darbietet, dem somit der Reiz der Neuheit fehlt. Dieser Betrachtung gegenüber hat die religiöse Aufregung, welche die Missionen hervorbringen, etwas Wohlthätiges, indem sie die Aufmerksamkeit des Volkes auf das religiöse Gebiet hinüberlenken, und die Religion zum Gegenstande der Besprechung machen, ja selbst, daß Geld und Zeit hiefür geopfert wird, ist in einer gewissen Hinsicht nicht ganz ohne Werth; denn es ist dieß ein Zeichen des Interesses, das man für die religiöse Sache hat, welches Interesse ebendadurch oft wieder verstärkt wird, was bei Vielen von diesen Missionsbesuchern sich namentlich darin zeigt, daß sie nun auch die Heidenmissionen durch Gebet und Geldbeiträge befördern. Die Opferwilligkeit für religiöse Zwecke ist bei ihnen stehend geworden.

Unter den Erscheinungen, welche die Missionen hervorrufen, zeigt sich:

2) Ein großer Lebensernst. Nach allem, was man hört, erscheinen bei den Missionen die erschütterndsten Religionswahrheiten immer im Vordergrunde; im Beichtstuhl und Predigt werden dem Menschen die sogenannten letzten Dinge des Menschen besonders vorgehalten und von ihnen aus auf ihn gewirkt — unstreitig das wirksamste Mittel, den Menschen zum Ernste und Nachdenken zu bringen. Wenn man nun aber unsere Zeit des Leichtsinnes, des Außerachtlassens des höchsten Lebenszweckes, des oberflächlichen Hingleitens über die wichtigsten Fragen unseres Daseins und der Nichtachtung von Sünde und Schuld anklagt, so ist es preiswürdig, wenn von irgend einer Seite her auf einen tüchtigen religiö-

sen Ernst hingewirkt wird, wodurch die Gewissen der Menschen wieder geschärft, Bedachtsamkeit über jeden Schritt im Leben und Wachsamkeit über ihr Inneres hervorgerufen wird. Dieser religiöse Lebensernst ist aber wirklich an den Missionsbesuchern wahrnehmbar, und mag sich durch diese ohne Zweifel oft auch Andern mittheilen durch Beispiel und Gespräch, wovon die Beweise vielfältig wahrgenommen werden.

3) Bei den Missionsbesuchern zeigt sich ein öfterer Empfang der hl. Sakramente der Buße und des Altars. Wie dieß bei jedem Einzelnen nur wohlthätig sein kann, so wirkt das Beispiel dieser Leute wieder aufmunternd auf Andere, welche Letztere, wenn sie es den Erstern in der Zahl der Communionen auch nicht gleich thun, sich doch angeregt fühlen, den Communionempfang unter dem Jahre nicht ganz zu unterlassen. Ueber die große Heilsamkeit der öftern Beicht und Communion steht bei jedem eifrigen und frommen Seelsorger das Urtheil fest. Um aber zu ermessen, wie es hierin noch einer Steigerung zu erleiden vermöge, erinnere man sich des Ausspruches des hl. Franz von Sales [1]); denke, um von einer noch nicht lange verflossenen Periode zu sprechen, an die vielen Klöster, wovon früher unser ganzes Land übersäet war, in deren jedem eine größere Anzahl von Beichtstühlen sich befand, die immerfort besucht und zu vielen Zeiten im Jahre förmlich umlagert waren, während die Zahl der Weltgeistlichen so groß wie jetzt, aber vielleicht der zehnte Theil weniger Menschen vorhanden war.

4) Eifer im Gebet und Kirchenbesuch. Das Gebet ist für das religiöse Leben, was das Athmen für das physische. Rücksichtlich der Häufigkeit des Gebetes in unserer Zeit gegen die frühere kann wohl dasselbe gelten, was vorhin über die

1) „Folgendes spreche ich aber mit Ueberzeugung aus: Diejenigen, welche nach wahrer Frömmigkeit streben, dürfen die hl. Communion nie länger als von einem Monate zum andern verschieben." Philothea c. 20.

Communion gesagt wurde. Das fleißige Beten eines Pfarrkindes ist aber im Allgemeinen für den Seelsorger eine Bürgschaft seines religiösen Lebens und Gedeihens; die Abirrungen der Heuchelei und Betschwesterei können hiegegen nicht als Einwurf gelten. Die Missionsbesucher streben ferner vorzüglich auch dahin, auf Andere einzuwirken, deßwegen sind sie auch recht eifrige Beförderer der gemeinschaftlichen häuslichen Andacht und Erbauung — und wie wünschenswerth ist es, daß diese letztern recht allgemein werden in den Familien! Eine christliche Familie bietet nie einen schönern Anblick dar, als in einer solchen gemeinschaftlichen häuslichen Andachtsstunde.

Auch im Kirchenbesuche zeigt sich bei den fraglichen Leuten großer Eifer, so wie im Halten der Kirchengebote. Ueberhaupt nun dieses angesehen: wer wird dieß Alles nicht für sehr wünschenswerth und für die Gesammtheit von wohlthätigem Einflusse halten? Angenommen und zugegeben, daß hierin oftmals bloß äußere Werkheiligkeit vorhanden sei, so ist dieß doch nur bei einem Theile der Fall, und auch bei diesem hat der Seelsorger eben durch dessen eifrigen Kirchenbesuch Gelegenheit, sein Inneres mit dem Lichte der wahren Frömmigkeit zu erleuchten. Hiezu kommt dann noch ein gewisses Maaß von Missionärsgeist, der sich bei den meisten der Missionsanhänger zeigt, der ebenfalls fördernd mitwirkt.

5) Es wird wahrgenommen, daß an den Missionsbesuchern sehr häufig eine gewisse Selbstbeherrschung und Bewältigung ihrer sinnlichen Natur zu finden sei, weßhalb die Laster der Trunkenheit, des wilden Zornes, des Fluchens und Schwörens, der Unzucht u. s. f. sich bei ihnen weniger, als sonst, zeigen. Unstreitig ist dieß eine werthvolle Seite. Der gesteigerte religiöse Zustand nämlich, in den sie auf den Missionen versetzt werden und in dem sie sich nachher fortwährend zu erhalten suchen, giebt ihrem Willen eine Energie und ihrem Gewissen eine Wachsamkeit und Schärfe, welche jene aus

der niedern Natur des Menschen entspringenden und auch in die Augen fallenden Laster nicht aufkommen lassen.

6) Es geschehen durch die Missionen wirkliche Bekehrungen. Man will nicht erinnern an hierher gehörige öffentliche Berichte — in unserem eigenen Lande hat man schon von Bekehrung anerkannt verdorbener Menschen gehört. Auch mittelbar wirken hierin die Missionen. Auf zuverlässigem Wege haben wir schon mehrfach erfahren, daß religiös und moralisch gänzlich verkommene Leute, welche die Missionen nicht selbst besucht hatten, durch andere Missionsbesucher bekehrt wurden, was jene selbst freudig bekannten. Endlich

7) ist keineswegs außer Acht zu lassen die Rückwirkung auf den Ortsgeistlichen einer Gemeinde, in der sich eine größere Anzahl solcher Missionsbesucher befinden. Der Geistliche ist nämlich auch ein Mensch, kann daher auch nach und nach bequem und in seinem Eifer lau werden und erkalten; oder er kann auch einseitig werden in Predigten und in seinem ganzen Pastorationsverfahren. In allen diesen Fällen müssen die missionseifrigen Pfarrangehörigen für ihn ein weckendes und anregendes Mittel seyn zur treuen und eifrigen Pflichterfüllung, zur Erkenntniß seiner Einseitigkeit und zum Heraustreten aus dieser, um allen billigen Forderungen seiner Pfarrkinder zu genügen und nicht durch verdienten Tadel Ansehen und Achtung einzubüßen. Aber auch der allseitige und eifrige Seelsorger wird durch solchen Umstand sich getrieben fühlen zu noch größerem Eifer und anhaltendem Streben, sich mächtig zu zeigen solcher Bewegungen und hinter auswärtiger Regsamkeit nicht zurückzubleiben.

B. Das Schlimme an den Erscheinungen, welche die Missionen hervorrufen.

Wenn seither das Gute ohne Voreingenommenheit anerkannt wurde, so darf das Schlimme, welches da und dort sich zeigt, nicht übersehen werden. Es tritt hier dem Beobachter zuerst entgegen häufig:

1) ein gewisser geistlicher Hochmuth an den Missionsbesuchern, wornach diese sich für besser als andere sonst auch rechtschaffene Leute, und auf einer beneidenswerthen Stufe der Auserwählung und Heiligkeit stehend betrachten, und ihren, ihr Missionsglück hochpreisenden Aeußerungen läßt sich nicht undeutlich das pharisäische: „Gott, ich danke Dir, daß ich nicht bin, wie andere Leute“ entnehmen, während sie Andere, die es nicht auf ihre Weise thun, mit Geringschätzung und Mitleiden ansehen und sehr geneigt sind zu Verdammungsurtheilen. Diese für Jedermann widrige und für die eigene Fortbildung schädliche Eigenheit an diesen Leuten bildet einen ebenso unangenehmen Gegensatz zu ihrer nicht selten zur Schau getragenen affektirten Demuth auf der andern Seite.

2) Ein sektenartiger Partheigeist. Es zeigt sich dieser in dem Zusammenhalten dieser Leute unter sich, in dem Zulaufen zu auswärtigen der Missionssache günstigen Priestern, in der Art und Weise, wie sie für den Missionszweck thätig sind, und in ihrer Ausschließlichkeit gegen alles religiöse Leben, das, obgleich auch auf katholischem Boden stehend, nicht in ihrer Weise stattfindet.

Diese zwei seither angegebenen Punkte bringen dann öfters hervor:

3) Spaltung in Familien und Gemeinden. Von keinem Partheigeist und am wenigsten vom religiösen werden die Bande des Familien- oder sonstigen bürgerlichen Lebens geschont. Durch das sektenartige Werben dieser Leute für die Missionssache, durch ihren geistlichen Hochmuth, der so leicht gegen Andere verletzend wird, durch ihr am Tage liegendes Streben, sich durch fromme Mienen und Geberden vor Andern auszuzeichnen und bei allen religiösen Anlässen, selbst in der Kirche sich voranzustellen, endlich durch ihr Splitterrichten und Verdammen Anderer erzeugen sie Widerspruch und Gegensatz und so Spaltung.

Eine weitere Folge des unter 1. und 2. Gesagten ist

4) daß solche Missionsanhänger öfters den eigenen Seel-

sorger, und sei er auch der beste, nur in so ferne achten und seinen Anordnungen sich fügen, als sein Thun und Wirken im Missionsgeist geschieht und der Missionssache förderlich ist. Ja es scheint fast, als würden die Leute bei den Missionen gegen ihre eigenen Seelsorger, wenn diese der Missionssache nicht günstig sind, mit abgeneigtem, widersetzlichem Geiste bewaffnet und im Voraus hierwegen im Gewissen beschwichtiget. Daher es schon gekommen, daß selbst Sonntagsschüler und Christenlehrpflichtige gegen ihren Pfarrer sich nur zu bedingtem Gehorsam bereit erklärten; daß Andere wiederholt und ungeachtet der Bestrafung die christliche Lehre versäumten und auswärts giengen zu einem der Mission ergebenen Priester, und daß Missionsanhänger junge Sonntagsschüler gegen das ausdrückliche Verbot ihres Seelsorgers zur Mission zogen, und zwar an einem allgemeinen Communiontag mit Versäumniß von Sonntagsschule und Christenlehre unter Anerbietung, die betreffende Geldstrafe für sie zu erlegen.

Indem nun die Anhänger der Missionen durch ihr vorhin geschildertes Benehmen bei Andern einen Gegensatz hervorrufen, so ist eine Folge dieses letztern:

5) Spott, der gegen sie und, was unzertrennlich ist, gegen Religiöses überhaupt gerichtet wird. Das in die Augen springende Uebertriebene, Einseitige oder blos Aeußerliche an dem religiösen Wesen jener Leute ist den Religionslosen eine willkommene Gelegenheit, sich darüber herzumachen mit Spott und Hohn und so über ihre eigene Leerheit sich zu beruhigen; wobei es nicht fehlen kann, daß auch viele von jenen, die der Religion sonst ergeben sind, weil sie jenes Partheiwesen nicht billigen können oder durch dasselbe gar selbst verletzt wurden, mit den Spöttern hierin gemeinschaftliche Sache machen, mit denen sie doch sonst nichts gemein haben, wodurch der Schaden für die gute Sache nur noch größer wird.

Diese Missionen veranlassen auch:

6) daß viele Mütter und Väter ihre Familien und Haus-

wesen, wo sie höchst nothwendig wären, oft auf längere Zeit verlassen und daß überhaupt die Neigung zum schädlichen Auslaufen überhand nimmt. Es ist nicht nur einmal geschehen, daß Vater oder Mutter von Hause fortgingen zu den Missionen und sich durch nichts zurückhalten ließen, ohngeachtet dadurch ihr ganzes Hauswesen in Unordnung und Stockung gerieth; und doch ist pflichtmäßige Berufstreue, Besorgung der Kinder u. s. f. für Vater und Mutter die beste Darlegung ihrer Glaubenstreue. Ist aber alsdann das Auslaufen angefangen und das Gewissen durch mißverstandene religiöse Gründe beschwichtigt, so bildet sich nicht selten eine förmliche Neigung zum Auslaufen, welcher die Berufstreue aufgeopfert wird.

7) Durch das Besuchen der Missionen wird der heimische Gottesdienst hintangesetzt und verlassen, was an sich schon nichts Empfehlenswerthes ist. Von dem Missionsgottesdienste, bei dem manches Ungewöhnliche, nur dort Anwendbare vorkömmt, was darum auch neu und pikant ist, kommen die Leute alsdann nicht selten nach Hause mit einer gewissen Unzufriedenheit über ihren heimischen Gottesdienst, indem derselbe immer in altgewohnter Weise in dem von Jugend auf bekannten Gotteshause mit dem gleichen Geistlichen vorübergeht, ohne alles Ungewöhnliche, Ueberraschende, Pikante. Mit dieser ihrer Unzufriedenheit und ihrer Erhebung des Missionsgottesdienstes erzeugen sie alsdann auch bei andern Pfarrangehörigen Mißstimmung und Unzufriedenheit. —

Der Lebensernst, der unter dem Guten aufgezählt wurde, geht bei den gemeinen Leuten öfters über in

8) Lebensdüsterheit und Aengstlichkeit im Gewissen. Indem sie sich von der Welt und ihrer Leichtfertigkeit lossagen, bekommen sie das Uebergewicht auf die Seite des Gegentheils. Hinter jeder Blume sieht alsdann ihre Aengstlichkeit eine giftige Schlange, jede Freude gilt ihnen als ein Fallstrick des Teufels und ist darum verwerflich und zu fliehen. Sie übersehen, daß Gott die Natur so herrlich und zur

Freude stimmend erschaffen und den Keim zur Freude als ein Denkzeichen seiner Liebe dem Menschen in die Brust gepflanzt habe, und daß der Apostel uns zu Gott aufblicken lehre mit einem „Abba, lieber Vater“ [1]).

In ihrer Freudelosigkeit müssen sich dann solche Leute unter andern Menschen höchst unbehaglich fühlen, nirgends ist es ihnen recht, nirgends ist es ihnen ernst und streng, nirgends fromm genug, und mit der Freudigkeit am Leben verschwindet bei ihnen auch die Freudigkeit an Erfüllung ihrer zeitlichen Berufspflichten, die sie nicht selten hintansetzen und vernachlässigen, um, wie sie sagen, mit Höherem sich zu befassen. Es sind sogar schon Beispiele von vorübergehender Geistesverwirrung vorgekommen. — Es zeigt sich überhaupt bei diesen Leuten öfters die Erscheinung, daß einzelne christliche Religionswahrheiten einseitig festgehalten und in dieser Einseitigkeit bis auf die Spitze getrieben werden.

C. Was hat der Geistliche zu thun, um das Gute der Missionen zu behalten und zu pflegen und das Schlimme zu entfernen?

Der Geistliche hat hiebei vorzüglich nach dem homöopathischen Grundsatze: similia similibus curantur zu verfahren, obgleich auch das contraria contrariis nicht fehlen darf. Er frage demnach: was finden die Leute bei den Missionen und was zieht sie dorthin? Wir sagen: es ist fürs Erste das Ungewöhnliche, das ihr innerstes religiöses Leben Aufregende u. s. f. Der Geistliche strebe daher,

1) wenn das religiöse Leben in seiner Gemeinde in schlaffe Alltäglichkeit versunken, also reiz- und interesselos geworden ist, eine neue Bewegung in dasselbe zu bringen; durch Rührigkeit, Eifer und Beharrlichkeit von seiner Seite wird dieses gelingen. Sieht er die Missionäre mit großem Eifer und ungewöhnlicher Regsamkeit auftreten, so reiße auch er sich aus seiner etwaigen Einseitigkeit oder Erschlaffung heraus, und

1) Gal. 4, 6.

suche im Beichtstuhle und seinen übrigen Verrichtungen, insbesonders aber in seinen Predigtvorträgen durch Geistesfrische und lebendiges Streben das religiöse Interesse aufzuregen und lebendig zu erhalten. Nebenher mag er auch seine Aufmerksamkeit auf alles, was zur Verschönerung und Hebung des Pfarrgottesdienstes auf geeignete Weise beitragen kann, richten, selbst das Aeußere der Kirche und ihre innere Ausstattung nicht vergessend; denn auch die Verschönerung der Kirche und des Gottesdienstes ist wirklich geeignet, das Interesse für diese zu wecken und zu heben, wie der vernachlässigte Zustand derselben öfters ein treues Bild des erschlafften religiösen und kirchlichen Lebens in der Gemeinde ist.

2) Die Leute sehen in den Missionären fromme Priester, denen es mit Religion und Sittlichkeit rechter Ernst ist; daher die große Anhänglichkeit und Verehrung, welche diese genießen, und weßhalb man nicht selten die Aeußerung hören kann: „das sind einmal Priester!“ Und wahrlich, wenn man das Aussehen und Benehmen mancher unserer Geistlichen betrachtet, an denen so wenige Spuren von Frömmigkeit und priesterlichem Benehmen zu finden sind, so erscheint jene Aeußerung nicht ohne Wahrheit, jedenfalls ist sie nicht ohne Bedeutung; sie zeigt nämlich, wie das Volk den Geistlichen gerne sieht und was es von ihm fordert, wenn er seine Verehrung und sein Zutrauen besitzen will, nämlich er soll sein: fromm, in priesterlicher Haltung und eifrig für Gottes Sache — und hier treffen die Anforderungen des Volkes an den Geistlichen zusammen mit jenen der Kirche, da sie aus dem innersten Wesen des geistlichen Berufes hervorgehen. Möge darum der Geistliche eben diese Eigenschaften in vollkommenem Maaße sich aneignen, um sich das Zutrauen und die Verehrung des Volkes in gleichem Grade zuzuwenden und zu erhalten.

3) Die Missionäre sind in ihrem Verfahren sehr rigoros, sie machen an die Missionsbesucher in religiöser, sittlicher und disciplinarischer Hinsicht ernste und strenge Anforderungen

— und doch, ja vielleicht unter Anderm gerade deßwegen, solcher Zulauf! Es ist eine sehr beachtenswerthe Erscheinung: bei uns ist die kirchliche Strenge verschwunden und läßt somit die Leute ziemlich in Ruhe; aber gerade dieser Laxismus genügt dem religiösen Gewissen nicht und die Leute gehen dahin, wo sie jene Strenge finden, preisen die Priester, welche sie handhaben und fügen sich ihren Forderungen. Strengern religiösen Forderungen zu genügen, die mit Selbstverläugnung und Anstrengung verbunden sind, ist nämlich für die schuldgedrückte, wie für die reine aber gottinnige Seele wohlthuend und beruhigend und darum Bedürfniß. Daher übersehe der Geistliche diesen Wink ja nicht, der ihm durch dieses Missionswesen sich darbietet und wodurch nur eine alte psychologische Wahrheit für Jeden erkennbar zu Tage tritt; er verlasse darum seinen etwaigen religiös kirchlichen Laxismus und zeige ebenfalls einen gewissen Ernst und, nach Umständen, Strenge in seinen religiösen und kirchlichen Anforderungen an seine Pfarrkinder, namentlich auch rücksichtlich der Zucht. Es ist gewiß: Verzärtelung bringt für das religiös sittliche Leben dieselben Uebel, wie für das physische, nämlich Schwäche und Verkrüppelung und dann Unlust an Allem, was Anstrengung erfordert; jede Kraft aber, die vielfältig in Anspruch genommen und geübt wird, erstarkt. So wird auch durch religiösen Ernst und ein geeignetes Maaß von Strenge von Seite des Geistlichen das religiöse Leben in der Gemeinde gekräftigt und befestiget und dem religiösen Gewissen Genüge geleistet. Für dieses sein Streben wird der Geistliche die Missionsanhänger bereitwillig und an ihnen sogar ein Beförderungsmittel und Unterstützung finden. Können auf diese Weise die Leute den Anforderungen ihres eigenen Seelsorgers kaum genügen, so wird in ihnen auch weniger Drang nach den Missionen sich regen.

4) Die Missionsanhänger zeigen großen Eifer für den öftern Empfang der hl. Sakramente der Buße und des Altars. Es muß ein Geistlicher von Vorurtheilen oder von Gleich-

gültigkeit eingenommen seyn, wenn er nicht ebenfalls hierauf große Stücke hält. Darum gehe der Geistliche auf diese Richtung des Missionswesens ein, dringe ebenfalls auf den öftern Empfang der hl. Sakramente bei allen seinen Pfarrkindern, halte sie dazu an und lasse sich keine Zeit gereuen, die er im Beichtstuhle zubringt. Die Missionsanhänger werden auch hierin Andern ein gutes Beispiel seyn.

5) Die Predigten der Missionäre machen in der Regel einen die Gläubigkeit der Zuhörer recht anregenden und auch nachhaltigen Eindruck; dieselben sind, wie es scheint, vorzüglich dogmatischen Inhaltes, wobei die sogenannten letzten Dinge des Menschen öfters im Vordergrund erscheinen. Wenn es nun nicht ganz in Abrede gestellt werden kann, daß das bei uns lange Zeit vorherrschend übliche Moralisiren in den Predigten mit Umgehung der dogmatischen Wahrheiten auch das Seinige beigetragen habe zur Entkräftung und zum Einschlafen des Glaubens beim Volke, so möge der Geistliche auch seinen Predigten in geeignetem Maaße einen dogmatischen Inhalt geben, unter zeitweiser und öfterer Benützung der so reichhaltigen Wahrheiten von den letzten Dingen des Menschen, deren öftere Behandlung um so wichtiger erscheint, als gegen sie selbst der Spötter, der Zweifler und der Unsittliche hinter keine höhere Instanz, die ihn gegen dieselbe schützte, sich flüchten kann. So wird alsdann eine gewisse Glaubensinnigkeit, die man an den Missionsanhängern unverkennbar sieht, in der Pfarrgemeinde immer mehr Gemeingut werden.

6) Beten, Fasten, Almosengeben, Krankenbesuch und die Ausübung der übrigen Werke der Barmherzigkeit, auch eine gewisse Opferwilligkeit für religiöse Zwecke sind bei den Missionsanhängern öfters zu finden. Wer wollte nicht wünschen, daß diese Dinge, welche, wenn sie aus dem rechten Geiste hervorgehen, wirkliche Lebenszeichen vorhandener Religiosität sind, in einer Gemeinde sich recht allgemein zeigen. Darum greife der Geistliche auch diese Seite des Missionswesens auf,

halte sie fest und befördere diese Dinge nach Möglichkeit, ohne jedoch zu unterlassen, ihnen den ächten christlichen Geist einzuhauchen.

7) Ueberhaupt auch alles religiöse Außenwerk, an das die Missionsanhänger sich so festklammern, und dessen Beobachtung sie selbst öfters zur Hauptsache in der Religion machen, lasse der Geistliche ja nicht außer Acht. Es ist bei uns gewiß darin vielfach gefehlt worden, daß Geistliche solche Dinge, die zum religiösen Außenwerk gehören, vernachlässigten, ja sogar absichtlich in den Augen des Volkes heruntersetzten, um dem Fehler vorzubeugen, daß die Schaale nicht mit dem Kern in gleichem Werth gehalten oder gar verwechselt werde. Hiedurch hat nun der Kern selbst vielfältig Noth gelitten, weil er der wohlthätigen Hülle entbehrte. Allerdings wird der Unterschied zwischen dem Wesen der Religion und den bloß äußerlichen Dingen derselben um so mehr immerfort hervorzuheben sein, als für den unwissenden oder sittlich trägen Menschen die Verwechslung so nahe liegt; aber wer wird deßwegen den bewahrenden, schützenden und nährenden Werth der Schaale für den Kern mißkennen. Darum schließe sich der Geistliche in seinen Bemühungen dem großen Eifer der Missionsanhänger in soferne an, als auch er auf Haltung der äußerlichen religiösen Dinge dringt, jedoch unter beständiger Hinweisung auf den Unterschied zwischen Haupt- und Nebensache in der Religion.

8) Ebenso fasse der Geistliche jene Laster, vor denen die Missionsanhänger sich besonders hüten, als Zorn, Fluchen, Schwören, Unzucht u. s. w. besonders ins Auge und kämpfe mit Eifer gegen sie; je mehr sie in der Gemeinde verschwinden, desto größer der Gewinn; die sittliche Kraft, die bei seinen Pfarrkindern einmal nach dieser Richtung hin gesiegt hat, mag alsdann auch um so leichter nach andern Seiten hin sich siegreich zeigen. Auch bei diesen Bemühungen wird der Geistliche an den Missionsanhängern Unterstützung finden,

wobei es unnöthig ist, zu bemerken, daß er bei dieser Richtung nicht stehen bleiben darf.

Wenn in dem seither angegebenen Verhalten der Geistliche auf das Gute an den Erscheinungen, welche die Missionen hervorrufen, bejahend eingegangen ist, um dasselbe festzuhalten und zu pflegen und, indem er auch das Zutrauen der Missionsanhänger in einem gewissen Grade gewonnen, zugleich zurechtlenkend auf diese eingewirkt hat, so muß er hiebei auch dem Schlimmen an jenen Erscheinungen verneinend entgegenwirken. Hiebei ist aber nöthig,

9) daß er sich seinen Standpunkt in der Gemeinde frei erhalte und weder Parthei ergreife für die Missionsanhänger noch für ihre Gegner; denn im erstern Falle würde er alles Schlimme, was sich am Missionswesen zeigt, autorisiren, im letztern Falle wäre er in Gemeinschaft nebst vielen bessern Christen, auch der Lauen und Kalten, der Religionsspötter und der Unsittlichen, in beiden Fällen aber hätte er jedenfalls den einen Theil in der Gemeinde zu seinen Gegnern. Der Standpunkt, den der Geistliche einzunehmen hat, ist ihm durch seinen Beruf selbst angewiesen, wornach er Allen in der Gemeinde geistlicher Arzt und Hirt seyn soll. Wenn deßhalb der Geistliche in Predigten, christlichen Lehre, Beichtstuhl und Privatumgang dem Schlimmen an jenen durch die Missionen hervorgerufenen Erscheinungen entgegentritt, so ist große Behutsamkeit nöthig, damit nie eine zielende Absichtlichkeit, ein Hindeuten bemerkbar werde und von den Gegnern der Missionen schadenfrohe Bemerkungen gemacht werden, so daß die Einen sich verletzt und die Andern zum Frohlocken sich aufgemuntert fühlen. Das durch das früher angegebene Verfahren gewonnene Zutrauen der Missionsleute darf der Geistliche, wenn er hier zu der Behandlung ihrer vorzüglich kranken Seiten kommt, nicht wieder einbüßen; denn jeder Sektengeist, der sich verfolgt sieht, verschließt sich gegen alle heilenden Einwirkungen, wird hartnäckig und erstarkt. Also blos vom christlichen Standpunkte überhaupt aus, mit

sorgfältiger Vermeidung aller speziellen Beziehungen behandle der Geistliche wiederholt und mit Nachdruck jene Religionswahrheiten, gegen welche die Missionsleute sich vorzüglich verfehlen. Vor Allem

10) dringe er auf Bruderliebe und Demuth, die zwei Grundtugenden des Christenthums. Durch erstere nämlich ist an und für sich schon ausgeschlossen alles Splitterrichten, Verketzern, alle Spaltung und aller Partheigeist, wie durch letztere an und für sich schon verurtheilt ist aller pharisäische Hochmuth sowohl gegenüber dem vorgesetzten Seelsorger als auch den andern Mitmenschen, ebenso alles Streben sich vor Andern durch frömmelndes äußeres Benehmen auszuzeichnen u. s. f. In letzterer Hinsicht kann der Geistliche im Beichtstuhle besonders wirken, indem er diesen auszeichnungssüchtigen Leuten geradezu aufgibt als Probe ihrer Demuth und Unterwerfung, daß sie in der Kirche an keinen besondern Platz knieen, sondern sich hinter die Andern zurückziehen und Alles unterlassen, was die Aufmerksamkeit Anderer auf sie ziehen könnte u. s. f.

11) Der Geistliche zeige ferner, wie der Christ den Lebensernst mit der Lebensfreudigkeit zu verbinden habe gemäß der Einrichtung der Welt, der natürlichen Anlage, die Gott dem Menschen gegeben habe, sowie nach dem Beispiele des Heilandes selbst und den zahlreichen Aussprüchen der hl. Schrift. Dann

12) komme der Geistliche in seinen Predigten und sonst wiederholt auf die Pflichten zurück, welche dem Pfarrkinde durch den Pfarrverband obliegen gegen den Seelsorger sowie hinsichtlich des Besuches des Pfarrgottesdienstes. Eine zweckmäßige Verwendung der so zahlreichen und treffenden Schriftstellen, denen sich jeder, der ein Christ seyn will, zu unterwerfen hat, werden hiebei besonders gute Dienste leisten.

13) Endlich sei der einzige und beständige Leitstern für das Verhalten des Geistlichen dieser Missionssache gegenüber, die höhere christliche Liebe, fern von persönlicher Gereiztheit

oder Empfindlichkeit. Fühlt sich der Seelsorger bei dieser Sache auch nicht selten in seinem Amte unangenehm berührt, selbst verletzt, so lasse er sich jedoch hiedurch niemals bestimmen zu einem Verhalten, das nicht von jener Liebe ihm eingegeben wäre, womit der gute Hirt in Geduld dem verirrten Schaafe nachgeht, um es wieder zur Heerde zurück zu bringen.

Pfarrer Schanno.

II.

Recensionen und Anzeigen.

1.

Anzeige eines neu entdeckten Werk's von Abälard.

Die Berühmtheit, welche der Name von Abälard erhalten hat, ist so verschieden als die Ursachen derselben. Die Meisten denken bei diesem Namen an den unglücklichen Liebhaber der Heloise, und an seine so oft gedruckten, übersetzten und nachgeahmten Briefe. Allein es hat sich der Nebenbuhler Wilhelm's von Champeaux weiteren und größeren Ruhm bei der Nachwelt erworben, als durch seine Liebe und seine Schicksale; seine umfassende Gelehrsamkeit und deren zahlreiche Denkmale geben ihm eine hohe Stellung unter den Helden der Literatur des Mittelalters.

Die Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, namentlich die Benedictiner, haben in ihm insbesondere den Theologen betrachtet, dem seine verwegenen Vorschläge das Anathema der Concilien zu Sens und Soissons zuzogen. Seine Tüchtigkeit als Philosoph war bis jezt wenig gewürdigt worden, bis endlich Herr Cousin in der Einleitung zu seinem Werke: sic et non mit eben so viel Scharfsinn als Bestimmtheit die wahre Rolle Abälard's in den großen philosophischen Bewegungen des 12ten Jahrhundert's zeigte. Es blieb nur noch übrig die poetischen Verdienste Abälard's zu kennen. Man wußte zwar, daß er ein Lehrgedicht an seinen Sohn Astrabadus geschrieben hatte, ferner Lieder für die Nichte

Fulbert's, dann eine Sammlung Hymnen und Sequenzen, endlich ein Klagelied in metrischer Prosa über einen Gegenstand der heiligen Schrift. Allein von diesen 4 Werken waren bis in den letzten Tagen nur zwei bekannt, nemlich das Klagelied und das Lehrgedicht, ohne daß sie jedoch jemals an das Tageslicht gekommen wären, einige Fragmente abgerechnet, welche im 12ten Bande der Histoire littéraire de France gedruckt wurden. Jezt sind beide vollständig abgedruckt, das Klagelied nach einer vatikanischen Handschrift in dem spicilegium vaticanum des Herrn Greith, das Lehrgedicht in der vierten Ausgabe der philosophischen Fragmente Cousin's nach einem Manuscript der Bibliotheca cottoniana, das im British Museum zu London aufbewahrt wird. Indessen haben weder Herr Cousin noch Herr Greith, geschweige die Benedictiner ein Urtheil über den Werth der Poesie Abälard's verlauten lassen. Sehr natürlich; eine so bedeutende historische Erscheinung läßt sich nicht so flüchtig behandeln; überdieß fehlte das nöthige Material zu einer gründlichen Beurtheilung.

Künftig mag es wohl anders werden; die neulich gemachte Entdeckung der von Abälard verfaßten Hymnen und Sequenzen setzen die Kritik in den Stand, über das poetische Talent Abälards ein sicheres Urtheil zu fällen. Diese religiösen Gedichte, die man lange Zeit für unwiederbringlich verloren hielt, sind uns erhalten worden in einer Handschrift der s. g. burgundischen Bibliothek zu Brüssel, deren Katalog ihr Bibliothekar Herr Marchal kürzlich herausgegeben hat. Das Manuscript, bezeichnet mit 10158, ist mit mehreren andern (10147—10157) zusammen gebunden, unter der gemeinschaftlichen Aufschrift: Vita Pilati — Cicero de amicitia — 12tes Jahrh.; aber abgesehen von diesen genannten Werken, enthält der betreffende Band noch viele andere; z. B. Titulus Psalterii, incipit liber hymnorum; Bemethodi chronicon u. s. w., namentlich aber die Hymnen Abälard's.

Die Frage, wem die Ehre dieser wichtigen Entdeckung gebührt, hat kürzlich einen Streit veranlaßt, obgleich jetzt gar kein Zweifel mehr darüber herrschen kann. Der erste nemlich, der diese Entdeckung dem gelehrten Publicum mittheilte, Herr Alexandre Lenoble in Paris, ließ sich zwar in diese Frage gar nicht ein; aber seine etwas allgemein gehaltenen Aeußerungen ließen vermuthen, Herr Marchal sei der Entdecker, und veranlaßten den Recensenten der Bibliothèque de l'Ecole des Chartes in den Münchener gelehrten Anzeigen von 1843 Nr. 68 dieses geradezu zu sagen.

Sogleich erhoben sich nun auf der einen Seite der wahre Entdecker, um die Ehre zu vindiciren, auf der andern Herr Alex. Lenoble, um sie ihm feierlich zu restituiren. Aus dem dadurch veranlaßten Briefwechsel ergab sich, daß Herr Oehler, ein geborner Deutscher aus Frankfurt am Main, die besagten Hymnen während seines Aufenthalts in Brüssel zuerst entdeckt hat. Er nahm sogleich eine Abschrift von dem Einleitungsbrief, der die Sammlung begleitet, und von 5 auserlesenen Hymnen, und sandte sie an Herrn Orelli nach Zürich. Eben diese Abschrift bekam Herr Alex. Lenoble auf seiner Durchreise durch Zürich von Herrn Orelli, und wurde dadurch veranlaßt, sie mit einem kleinen Aufsatz darüber in der Bibliothèque de l'école des Chartes III Bd. S. 172 ff. drucken zu lassen, um die Gelehrten auf diese wichtige Entdeckung aufmerksam zu machen.

Seitdem erhielt er das Manuscript selbst und wurde dadurch in den Stand gesetzt, genauere und vollständigere Notizen in einem neuen Aufsatz zu geben, der so eben in dem Januarhefte der Annales de philosophie chrétienne erschienen ist. Diesen beiden Aufsätzen verdanken wir die meisten Notizen, die wir unsern Lesern hier mitzutheilen begonnen haben. Die Sammlung von Abälard's Hymnen besteht aus 96 Stücken; daß sie aber nicht vollständig ist, beweist außer dem Umstand, daß das Manuscript gegen Ende verstümmelt ist, noch Abälard's eigene Aussage: er habe Hymnen für alle Tage des

Jahres gedichtet [1]). Sie zerfallen in 3 Kategorien, nemlich in Hymnen für die gewöhnlichen Wochentage, Hymnen für die Festtage zur Ehre Gottes und Hymnen für die Heiligen. Jede Klasse bildet einen libellus.

Sehr wichtig ist der Brief Abälard's, der diese Sammlung begleitet und gleichsam bevorwortet; er dient zur Ergänzung seines Briefwechsels mit Heloise, von dem man bereits 9 Briefe besitzt. Sieben derselben waren schon sehr früh bekannt; außerdem daß sie vielfach, wenn gleich ungenau, von Johann v. Meung und von Büßig Stabulin übersetzt und von Pope und Colardeau rhythmisch nachgeahmt worden waren, wurden sie noch 1616 und 1797 besonders abgedruckt. In den neuesten Ausgaben sind noch 2 neue Briefe hinzugekommen; einer, der mit den Worten anfängt: **Libello quondam hymnorum vel sequentiarum a me nuper precibus tuis consummato, nonnulla insuper opuscula sermonum etc.**, und der andere: **Soror mea Heloysa, quondam mihi in seculo cara et nunc in Christo carissima; odiosum me mundo reddidit logica etc.** Der erste dieser Briefe begleitet die **sermones** von Abälard und kündigt, wie man aus den angeführten Worten ersehen kann, die Vollendung der von ihm verfaßten Hymnen an. Eben diese Gedichte begleitet nun der neue Brief, mit dem wir uns beschäftigen.

Es wurde dieser Brief zum erstenmal von Herrn Alex. Lenoble nach der Copie des Herrn Oehler in der **Bibliothèque de l'école des chartes** abgedruckt, und in demselben Jahre noch von Herrn **Gachet** in dem **Compte rendu des séances de la commission royale d'histoire de Belgique.** Nun ist er

1) Man darf indessen aus dieser Bemerkung, die wir dem Hrn. Lenoble entlehnt haben, nicht schließen, daß die Sammlung ursprünglich aus 365 Hymnen bestanden habe; denn Abälard hat nicht für jeden Tag einen besondern Hymnus geschrieben, sondern, wie es sich später aus der Lektüre des Briefes ergeben wird, einmal Hymnen für die gewöhnlichen Wochentage, und dann besondere für die einzelnen Feiertage.

zum drittenmal in dem neuen Aufsatz des Hrn. Lenoble abgedruckt worden, aber so wesentlich vervollständigt, daß die frühern Ausgaben nur als Fragmente erscheinen. In Folge einer genauern Untersuchung fand Herr Lenoble zwei Fortsetzungen des Briefs an zwei verschiedenen Stellen des Manuscripts, wo sie den Uebergang einer Hymnenkategorie zur andern bilden, so daß die drei Bruchstücke des Briefs als drei Vorreden erscheinen für die drei libelli, von denen wir oben gesprochen haben. Aus dem Schluß des dritten Fragments ergiebt sich, daß noch eine vierte Fortsetzung existirte, die aber wahrscheinlich in dem nun verstümmelten Theil des Manuscripts enthalten mit diesem zu Grunde gieng, denn es fehlt noch der Abschiedsgruß, mit dem Abälard seine Briefe zu schließen pflegt.

Wir hätten nun noch vom Inhalte dieses Briefs zu sprechen, der für die Kenntniß des alten Kirchengesangs sehr belehrend ist; wir müssen es aber den Gelehrten, die mit diesem Zweige der Liturgie vertrauter sind, überlassen, die Wichtigkeit dieses Documents nach Verdienst zu würdigen. Wir theilen uns daher den Text desselben nach dem neuesten Abdruck hier wiederzugeben, nebst einer correcten Uebersetzung und den Zusätzen, die Herr Lenoble mit großer Sorgfalt zur Erklärung einzelner dunklen Stellen beigefügt hat. Wir bemerken jedoch, daß wir die durchgängige Correctheit des Textes, und mehr noch die Richtigkeit der Interpunktion bezweifeln.

I.

Ad tuarum precum [1]) instantiam, soror mihi Heloïsa in seculo quondam cara, nunc in Christo carissima, hymnos Graece dictos, Hebraice tillim nominatos, composui; ad quos quidem me scribendos cum tam tu quam quae

1) Precum soll im ursprünglichen Text fehlen. Sind etwa tuae die Nonnen, welchen Heloïse als Aebtissin vorstand?

tecum morantur sanctae professionis feminae saepius urgueretis, vestram super hoc intentionem requisivi. Censebam quippe superfluum me vobis novos condere cum veterum copiam haberetis, et quasi sacrilegium videri antiquis sanctorum carminibus nova peccatorum preferre vel aequare. Cum autem a diversis diversa mihi responderentur, tu inter caetera talem memini subjecisti rationem: scimus, inquiens, Latinam et maxime Gallicanam ecclesiam, sicut in psalmis, ita et in hymnis magis consuetudinem tenere quam auctoritatem sequi. Incertum etenim adhuc habemus cujus auctoris haec sit translatio psalterii quam nostra, id est Gallicana, frequentat ecclesia. Quam si ex eorum dictis dijudicare velimus qui translationum diversitates nobis aperuerunt longe ab universis interpretationibus dissidebit, et nullam, ut arbitror, auctoritatis dignitatem obtinebit; in qua quidem adeo longaevae consuetudinis usus jam praevaluit ut, cum in ceteris correcta beati Hieronimi teneamus exemplaria, in psalterio quod maxime frequentamus sequamur apocrypha. Hymnorum vero quibus nunc utimur tanta est confusio ut qui, quorum sint, nulla vel rara titulorum praescriptio distinguat; et si aliqui certos habere auctores videantur, quorum primi Hilarius atque Ambrosius extitisse creduntur, deinde Prudentius et plerique alii, tanta est frequenter inaequalitas sillabarum ut vix cantici melodiam recipiant sine qua nullatenus hymnus consistere potest, cujus descriptio est laus Dei cum cantico. Plerisque etiam sollemnitatibus addebas deesse proprios hymnos, utpote Innocentum et Evangelistarum seu illarum Sanctarum quae virgines vel martyres minime extiterunt. Nonnullos denique asserebas esse in quibus nonnunquam hos a quibus decantantur, mentiri necesse sit, tum videlicet pro temporis necessitate, tum pro falsitatis insertione. Casu quippe aliquo vel dispensatione, eo modo saepius praepediti fideles constituta horarum tempora vel praeveniunt, vel ab ipsis praeveniuntur, ut de ipso saltem

tempore mentiri compellantur, dum videlicet aut nocturnos die, aut diurnos nocte hymnos decantant. Constat quippe, secundum propheticam auctoritatem et ecclesiasticam institutionem, nec a laude Dei noctem ipsam vacare, sicut scriptum est „Memor fui nocte n. t. d.“ [1]) et iterum „Media nocte s. ad. c. t.“ [2]) hoc est ad laudandum te; nec septem reliquas laudes de quibus idem meminit propheta „Septies in die l. d. t.“ [3]) nisi in die persolvendas esse, quarum quidem prima quae matutinae laudes appellantur, de qua in eodem scriptum est propheta „In matutinis d. m. in te“ [4]) in ipso statim diei initio, illucescente aurora seu lucifero, praemittenda est. Quod etiam in plerisque distinguitur hymnis. Cum enim dicit „Nocte surgentes v. e.“ [5]) et iterum „Noctem canendo r.“ [6]) vel „Ad confitendum surgimus morasque n. r.“ [7]) et alibi „Nox atra rerum contegit t. c. o.“ [8]) vel „Nam lectulo consurgimus n. q. t.“ [9]) et rursum „Ut quique horas noctium nc. c. r.“ [10]) et similia, ipsi sibi hymni quod nocturni sunt testimonium praebent. Sic et matutini seu reliqui hymni proprii temporis quo dicendi sunt, institutionem nonnunquam profitentur. Verbi gratia cum dicitur „Ecce jam n. t. u.“ [11]) et iterum „Lux ecce s. a.“ [12])

---

1) Nominis tui Domine (Pſ. 118, 55.)
2) Surgebam ad confitendum tibi. (Pſ. 118, 62.)
3) Laudem dixi tibi. (Pſ. 118, 164.)
4) Domine meditabor in te. (Pſ. 62, 7.)
5) Vigilemus omnes. (Hymn. Sancti Gregorii papae ad galli cantum post aequinoctium vernale.)
6) Rumpimus. (Hymn. sancti Ambrosii.)
7) Noctis rumpimus, (Hymn. sancti Ambrosii.)
8) Terrae colores omnium (Hymn. sancti Ambrosii ad galli cantum.)
9) Noctis quieto tempore. (Hymn. sancti Ambrosii.)
10) Nunc concinendo rumpimus. (Hymn. sancti Ambrosii.)
11) Noctis tenuatur umbra. (Hymn. sancti Gregorii papae matuti. die dom. post aequin. vernale.)
12) Surgit aurea. (Hymn. Prudentii.)

vel „Aurora jam s. polum" [1]) seu „Aurora lucis r." [2]) et alibi „Ales diei nuntius l. p. [3]) praecinit," vel „Ortus refulget l." [4]) et si quae sunt hujusmodi, ipsi nos instruunt hymni quo tempore sint cantandi, ut, si eis videlicet sua tempora non observemus, in ipsa eorum prolatione mendaces inveniamur. Hanc tamen observantiam non tam negligentia plerumque tollit quam necessitas aliqua vel dispensatio praepedit; quod maxime in parochialibus seu minoribus ecclesiis propter ipsas plebium occupationes quotidie fieri necesse est, in quibus omnia et fere continue peraguntur in die. Nec solum tempora non observata mendacium ingerunt, verum etiam quorumdam hymnorum compositores, vel ex proprii animi compunctione alienos pensantes, vel improvidae studio pietatis extollere sanctos cupientes, in aliquibus ita modum excesserunt ut, contra ipsam nostram conscientiam, aliqua in ipsis saepius proferamus tanquam auctoritate prorsus aliena. Paucissimi quippe sunt qui contemplationis ardore vel peccatorum suorum compunctione flentes ac gementes, illa digne valeant decantare „Preces gementes f. d. q. p.;" [5]) et iterum, „Nostros pius [pios?] cum canticis f. b. s." [6]) et similia quae sicut electis ita paucis conveniunt. Qua etiam praesumptione singulis annis decantare non vereamur „Martine par apostolis," vel singulos confessores immoderate de miraculis glorificantes dicamus „Ad sacrum cujus tumulum frequenter membra languentum modo sanitati etc," discretio vestra dijudicet. His vel consimilibus vestrarum

---

1) Spargit polum. (Hymnus eines unbekannten Verfassers.)
2) Rutilat. (Hymnus eines unbekannten Verfassers.)
3) Lucem propinquam (Hymn. Prudentii.)
4) Lucifer. (Hymn. sancti Ambrosii.)
5) Fundimus, dimitte quod peccavimus. (Hymn. sancti Ambrosii.)
6) Fletus benigne suscipe. (Hymn. sancti Ambrosii.)

persuasionibus [illegible], ad scribendos per totum anni circulum hymnos animum nostrum vestrae reverentia sanctitatis compulit. In hoc itaque mihi vobis supplicantibus, sponsae Christi vel ancillae, et nos e converso vobis supplicamus, ut quod nostris onus imposuistis humeris, vestrarum orationum manibus sublevetis, ut qui seminat et qui metit simul operantes congaudeant. (Es folgen die Hymnen der ersten Abtheilung.)

II.

Tripartitum est divini cultus officium. Doctor gentium in epistola ad Ephesios [1]) ordinavit dicens: „Et nolite inebriari in vino in quo est luxuria, sed implemini spiritu, loquentes vobismetipsis in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus, cantantes et psallentes in cordibus vestris domino;" et rursus ad Colossenses [2]) inquit: „Verbum Christi habitet in vobis abundanter, in omni sapientia, docentes et commonentes vosmetipsos psalmis, hymnis et canticis spiritualibus, in gratia cantantes in cordibus vestris domino."

Psalmi vero et cantica, quum ex canonicis antiquitus praeparata sunt scripturis, nec nostro nec alicujus egent studio ut modo componantur.

De hymnis vero, cum nihil insuper positis distinctum habeatur scripturis, quamvis et nonnulli psalmi nomen hymnorum sive canticorum sanctorum inscriptum titulum habeant, passim a patribus postea scriptum est et pro temporum, aut horarum, seu festivitatum varietate quibusque proprii hymni sunt constituti; et hos nunc proprie hymnos appellamus quamvis antiquitus indifferenter nonnulli tam hymnos quam psalmos dixerint et qualibet divinae laudis cantica rithmo vel metro composita. Unde

1) Cap. V, 18. 19. Die Vulgata hat inebriari vino, und implemini spiritu sancto.

2) Cap. III, 16. Die Vulgata liest am Ende Deo statt domino.

Eusebius caesariensis ecclesiasticae historiae libri secundi capitulo XVII disertissimi judaei Philonis laudes erga Alexandrinam sub Marco ecclesiam commemorans inter caetera adjecit [1]). Post pauca rursus et de eo quod psalmos faciant novos ita scripsit: „Itaque non solum subtilium intelligant [—unt] hymnos veterum, sed ipsi faciunt novos in Deum, omnibus eos et metris et sonis honesta satis et suavi compage modulantes.“ Haud fortassis incongruum est omnes psalmos hebraice metro vel rithmo compositos et mellica dulcedine conditos appellari etiam hymnos juxta ipsam videlicet hymnorum definitionem quam in praefatione prima posuimus. At cum jam psalmi ex hebraeo in aliam linguam translati a rithmi vel metri lege soluti sunt bene ad Ephesios, qui graeci sunt, apostolus scribens separatim a psalmis hymnos distinxit sicut et cantica. De his itaque quum nostrum saepe ingeniolum, dilectissimae Christi filiae, multis precibus pulsavistis, addentes insuper quibus de causis id necessarium vobis videatur, vestrae jam petitioni, prout dominus annuerit, ex parte paruimus. Superiori namque libello quotidianos feriarum hymnos qui toti sufficere possint hebdomadae comprehendimus, quos ita compositos esse cognoscatis ut bipartitus sit eorum cantus sicut et rithmus. Et sit una omnibus nocturnis melodia communis, atque altera diurnis sic et rithmus. Hymnum etiam gratiarum post epulas exsolvendum non praetermisimus secundum quod in Evangelio scriptum est: „Hymno dicto exierunt“ [2]). Caeteros vero supra positos hymnos hac consideratione digessimus ut qui nocturni sunt suarum opera feriarum contineant; diurni autem ipsorum operum alegoricam seu moralem expositionem tradant. Atque ita factum est ut obscuritas historiae nocti, lux vero expositionis reservetur diei. Superest de caetero vestris me

---

1) Das Citat aus Eusebius fehlt hier in der Handschrift, was sicherlich in Abälard's ursprünglichem Texte nicht der Fall war.

2) Matth. 26, 30. Mark. 14, 26.

continuationi adjuvari ut optatum vobis munusculum transmittam. (Es folgen die Hymnen der zweiten Abtheilung.)

III.

Superioribus duobus libellis quotidianos feriarum hymnos et solemnitatum divinarum proprios digessimus: nunc vero superest ad caelestis gloriam regis et communem fidelium exhortationem, ipsam quoque superni curiam palatii debitis hymnorum, prout possumus, efferre praeconiis. In quo quidem opere ipsi me precipue adjuvent meritis quorum gloriosae memoriae qualiumcumque laudum munuscula cupio persolvere, juxta quod scriptum est: „Memoria justi cum laude" [1]), et iterum: „Laudemus viros gloriosos etc" [2]). Vos quoque obsecro, sorores carissimae Christoque dicatae, quarum maxime precibus hoc opus agressus sum vestrarum adjungite devotionem orationum illius memores beatissimi legislatoris qui plus orando quam populus potuit dimicando [3]). Et ut caritatem vestram in orationum copia largam inveniam, pensate diligenter quam prodigam vestra petitio nostram habuit facultatem. Dum enim divinae gratiae laudes pro nostra ingenioli [4]) prosequi studeremus, quid de ornatu deest eloquentiae recompensavimus hymnorum multitudine, singulis videlicet singularum solemnitatum nocturnis proprios componentes hymnos cum unus solummodo hucusque hymnus in festis quoque sicut in feriis ad nocturnos precineretur. Quatuor itaque hymnos singulis festivitatibus ea ratione decrevimus ut in uno quoque trium nocturnorum prius decantetur hymnus et laudibus insuper matutinis non desit suus. Ex quibus rursus quatuor instituimus, ut duo in vigilia

---

1) Proverb. X, 7. Die Vulgata hat cum laudibus.
2) Ecclesiastic., 44, 1.
3) 2 Mos. 17, 11 — 13.
4) Hier hat wohl der Copist ein Wort ausgelassen, vielleicht virtute.

pro uno conjungantur hymni et duo reliqui similiter ad vesperas ipso die solemni recitentur, aut ita bini et bini in singulis vesperis dividantur ut cum duobus prioribus psalmis unus et cum duobus reliquis alius decantetur. De cruce autem memini quinque conscripti sunt hymni, quorum primus singulis preponatur horis invitans diaconem crucem de altari tollere et in medio chori affere atque ibidem eam quasi adorandam ac salutandam statuere ut in ejus quoque presentia tota per singulas horas peragatur solemnitas. (Es folgen die Hymnen der dritten Abtheilung.)

Uebersetzung.

I.

Auf deine inständigen Bitten habe ich, einst in der Welt mir theuere, nun in Christo theuerste Schwester Heloise, Gedichte verfaßt, welche die Griechen Hymnen und die Hebräer Tillim nennen. Als du sowohl als die bei dir verweilenden heiligen Ordensfrauen mich zu ihrer Abfassung öfters auffordertet, wollte ich die wahre Absicht eurer Wünsche erfahren. Ich hielt es nemlich für überflüßig, Euch neue Hymnen zu schreiben, da ihr einen so großen Reichthum an alten besitzet; ja es schien mir beinahe frevelhaft, den alten Liedern der Heiligen neue von Sündern vorzuziehen oder nur gleichzustellen. Aus den verschiedenen Antworten, die ich von Verschiedenen erhielt, erinnere ich mich, daß du unter andern folgenden Grund vorschütztest: „Wir wissen, sagst du, daß die Lateinische und insbesondere die Gallikanische Kirche sowohl bei den Psalmen als bei den Hymnen sich mehr an das Hergebrachte hält, als an das Vorgeschriebene. Denn wir wissen bis jetzt noch nicht einmal, von wem die Uebersetzung des Psalters herrührt, welche unsere Kirche d. i. die Gallikanische im Gebrauche hat. Wollten wir dieselbe nach den Aussprüchen derjenigen beurtheilen, welche die Verschiedenheit der Uebersetzungen dargethan haben, so würde sie am allermeisten von

den andern abweichen, und, wie ich glaube, gar kein Ansehen verdienen. Aber gerade bei ihr war die durch langjährige Benützung entstandene Gewohnheit schon so mächtig, daß, während wir bei den übrigen heil. Schriften die verbesserten Exemplare des seligen Hieronymus haben, wir beim Psalter, den wir doch am meisten benützen, uns einer apokryphischen Uebersetzung bedienen. In den Hymnen aber, die wir gebrauchen, herrscht eine solche Verwirrung und Unordnung, daß die Aufschriften selten oder gar nicht unterscheiden, was es für Hymnen sind, und von wem sie herrühren; und wenn einige bestimmte Verfasser zu haben scheinen, unter denen man Hilarius und Ambrosius als die ersten anzusehen pflegt, dann auch Prudentius und viele andere, so ist das Silbenmaaß so sehr vernachläßigt, daß sie sich kaum in die Melodie des Gesanges fügen, ohne welche doch kein Hymnus möglich ist; denn der Hymnus soll ja das Lob Gottes in Form eines Gesanges sein. — Du fügtest noch hinzu, daß für viele Feiertage eigene Hymnen fehlen, wie z. B. für den der unschuldigen Kinder, für die Feste der Evangelisten, sowie derjenigen heiligen Frauen, die weder zu den Jungfrauen noch zu den Märtyrern gehören. Endlich behauptetest du, gebe es Hymnen, welche diejenigen, die sie absingen, bisweilen zur Lüge zwingen, theils wegen der Tageszeit, theils wegen ihres unangemessenen Inhalts. So geschieht es öfter, daß wenn die Gläubigen entweder zufällig gehindert oder dispensirt sind, die festgesetzten Stunden einzuhalten, sie wenigstens hinsichtlich der Zeit lügen müssen, indem sie nemlich Nachthymnen am Tage, oder Tageshymnen bei Nacht singen.

Gewiß ist es nämlich, daß nach der Vorschrift des Propheten und der Einrichtung der Kirche auch die Nacht nicht des Lobes Gottes entbehren soll, wie geschrieben steht: „memor fui nocte nominis tui Domine," und weiter: „media nocte surgebam ad confitendum tibi;" auch können die 7 andern Lobgesänge, die derselbe Prophet mit den Worten erwähnt „septies in die . . ." nur am Tage gesungen werden; denn

der erste, den man matutinae laudes nennt, und der mit den Worten anfängt: „in matutinis . . .“ muß gleich mit dem Beginn des Tages, mit dem Erscheinen der Morgenröthe oder des Morgensterns vorausgeschickt werden. Dasselbe kann man noch an vielen andern Hymnen wahrnehmen; denn wenn es heißt „nocte surgentes . . .“ oder „noctem canendo . . .,“ oder „ad confitendum surgimus morasque noctis . . .,“ oder „nox atra . . .,“ oder „nam lectulo consurgimus . . .,“ oder „ut quique horas noctium“ und dergleichen mehr, so zeigen diese Hymnen von selbst an, daß sie Nachts gesungen werden müssen. So geben auch die Morgengesänge und andere manchmal die Stunde an, für welche sie bestimmt sind. Wenn es z. B. heißt: „Ecce jam noctis tenuatur umbra . . .“ oder „lux ecce . . .,“ oder aurora jam spargit polum . . .,“ oder „aurora lucis . . .,“ oder „ales diei nuntius . . .,“ oder „ortum refulget lucifer“ u. dgl., so deuten diese Hymnen selbst auf die Zeit hin, wo sie gesungen werden sollen, so daß, wenn wir diese Zeit nicht einhalten, wir bei ihrem Vortrag als Lügner erfunden werden. Indessen wird die genaue Einhaltung der Zeit nicht sowohl durch Nachläßigkeit vereitelt, als vielmehr durch Nothwendigkeit oder Dispensation gehindert, was täglich vorzugsweise in den Pfarr- oder kleineren Kirchen geschehen muß, wo wegen der Beschäftigungen der Landleute alle heiligen Handlungen bei Tage und fast ununterbrochen nach einander vorgenommen werden. Aber nicht bloß die Nichtbeobachtung der Zeiten erzeugt Lügen, sondern auch die Verfasser gewisser Hymnen geben dazu Veranlassung, indem sie entweder dieselbe Inbrunst bei andern voraussetzen, welche ihr Gemüth empfindet, oder in ihrem frommen blinden Eifer die Heiligen zu erheben, so sehr jedes Maaß überschritten haben, daß wir oft in den Gesängen gegen unser eigenes Gewissen Manches aussprechen, was ganz grundlos ist. Denn es mögen doch nur wenige sein, welche im Feuer ihrer Andacht oder in der Zerknirschung über ihre Sünden weinend und seufzend würdig singen können: „Preces gementes . . .“

oder „nostros pios ...“ u. s. w., was nur den Auserwählten und also Wenigen zukommt. Wir scheuen uns nicht, jedes Jahr zu singen: „Martine par apostolis ...“ oder einzelne Beichtiger übermäßig wegen ihrer Wunder zu verherrlichen und zu sagen: „Ad sacrum cujus tumulum ....“ Welche Vermessenheit hierin liege, stellen wir Eurer Beurtheilung anheim.“.

Durch diese oder ähnliche von euch vorgebrachte Gründe überredet, hat mich die Achtung vor Eurer Heiligkeit bewogen, Hymnen für den ganzen Lauf des Jahres zu schreiben. Wie ihr mich nun, Bräute oder Dienerinnen Christi, hierum gebeten habt, so bitte auch ich euch wieder, mit den Händen Eurer Gebete die Last tragen zu helfen, die ihr auf meine Schultern gebürdet, damit Säer und Mäher gemeinschaftlich arbeitend sich gemeinschaftlich erfreuen mögen. —

II.

Der Gottesdienst besteht aus 3 Theilen. So setzt es der Bekehrer der Heiden fest, indem er in dem Briefe an die Epheser sagt: „Berauschet euch nicht mit Weine; das führt zu Ausschweifungen; werdet vielmehr voll des heil. Geistes und stimmet Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder unter einander an und singet und spielet dem Herrn in eurem Herzen;“ und in dem Briefe an die Kolosser: „Das Wort Christi wohne reichlich in euch mit aller Weisheit; belehret und erbauet einander mit Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern dankbar in eurem Herzen Gott singend.“ Da nun die Psalmen und die geistlichen Lieder uns von Alters her durch die canonischen Bücher geliefert sind, so bedürfen sie weder von mir noch sonst Jemand erst gefertigt zu werden. Da aber die Hymnen [in der heiligen Schrift] nicht durch darüber gesetzte Bezeichnungen bestimmt hervorgehoben sind, wenn gleich einige Psalmen den Namen von Hymnen oder heiligen Gesängen führen, so schrieben deren später hie und da die Kirchenväter, und es entstanden Hymnen, welche nach den

Zeiten, Stunden und Festen verschieden und eigens für dieselben bestimmt waren. Diese nennt man jetzt im engern Sinne Hymnen; obgleich Manche früher keinen Unterschied machten zwischen Psalmen, Hymnen und was immer für rhythmische oder metrische Gesänge zum Lobe Gottes gedichtet wurden, sondern alle diese Ausdrücke gleichbedeutend gebrauchten.

Darum sagt unter Anderem Eusebius von Cäsarea im zweiten Buche seiner Kirchengeschichte Kap. XVII, wo er von den Lobsprüchen des beredten Juden Philo über den Zustand der Kirche zu Alexandrien unter Markus spricht: . . . .[1]) und bald darauf, wo er von den neuen Psalmen spricht, die sie verfertigten: „Sie verstehen nicht bloß die Hymnen der scharfsinnigen Alten, sondern sie verfassen selbst neue auf Gott, welche sie in allen möglichen Versarten und Tönen ziemlich schön und angenehm moduliren.“ Es ist zwar nicht fehlerhaft, alle Psalmen, die in hebräischer Sprache metrisch oder rhythmisch abgefaßt und mit honigsüßer Anmuth gewürzt sind, auch Hymnen zu nennen, nach der Definition, die ich vom Hymnus in meinem ersten Vorworte gegeben habe. Da aber die Psalmen bei ihrer Uebersetzung aus dem Hebräischen in eine andere Sprache ihren Rhythmus und ihr Metrum verlieren, so hat der Apostel mit Recht im Sendschreiben an die Epheser, welche Griechen sind, die Hymnen und geistlichen Lieder von den Psalmen unterschieden. Da ihr geliebten Töchter Christi in Betreff solcher Lobgesänge mein schwaches Talent mit vielen Bitten oft aufgefordert, und die Gründe angegeben habt, warum Euch dieses nothwendig erscheine, so habe ich mit der Gnade Gottes Eurem Verlangen theilweise entsprochen. In dem vorhergehenden Libell sind Hymnen für die gewöhnlichen Wochentage enthalten, welche für die ganze Woche ausreichen werden. Ihr werdet sehen, daß ich sie mit doppelter Melodie und doppeltem Rhythmus

1) Siehe die Bemerkung im lateinischen Texte.

abgefaßt habe. Die eine Melodie ist für die Nachtgesänge bestimmt und zwar für alle gleichmäßig, die andere für die Tageslieder; desgleichen verhält es sich mit dem Rhythmus. Ferner habe ich einen Hymnus abgefaßt, der als Dankgebet nach dem Essen gesungen werden soll, nach der Stelle im Evangelium: „und nach vollendetem Lobgesange gingen sie hinaus.“ Bei der Abfassung der übrigen vorhergehenden Hymnen suchte ich den Gedanken auszuführen, daß die Nachtgesänge die Werke der betreffenden Tage schildern, die Tagsgesänge aber eine moralische und allegorische Auslegung dieser Werke enthalten, so daß die Dunkelheit der Geschichte der Nacht anvertraut wird, die Helle der Erklärung aber dem Tageslichte. Es bedarf endlich nur noch der Unterstützung durch Euere Gebete, um mich in den Stand zu setzen, Euch das erwünschte Geschenkchen zu übersenden.

III.

In den 2 vorhergehenden Libellen habe ich Hymnen verfertigt für die gewöhnlichen Wochentage und solche für die Festtage Gottes; nun bleibt noch übrig, zum Ruhme des himmlischen Königs und zur allgemeinen Erbauung der Gläubigen den Hof des Höchsten aller Palläste selbst mit schuldigen Lobsprüchen in Hymnen nach Kräften zu verherrlichen. — Bei dieser Arbeit mögen hauptsächlich sie selbst mich mit ihren Verdiensten unterstützen, denen ich kleine Geschenke ruhmvollen Andenkens und jeglichen Lobes voll darbringen will, in Gemäßheit des Ausspruches der Schrift: „das Andenken der Gerechten besteht mit Lob,“ und an einer andern Stelle: „Laßt uns loben jene ruhmvollen Männer...“ Auch Euch beschwöre ich, theure, Christo geweihten Schwestern, auf deren Wünsche hin ich hauptsächlich diese Arbeit unternahm, verbindet mit meinen Bemühungen die Andacht eurer Gebete, eingedenk jenes heiligen Gesetzgebers, dessen Gebete mehr vermochten, als die Waffen des Volks. Und damit eure Liebe sich freigebig zeige in dem Spenden der Gebete, so bedenket

fleißig, wie reichlich meine Kräfte euren Wünschen zu Gebote standen. Ja in meinem Eifer die göttliche Gnade zu preisen, ersetzte ich, was mir an Schönheit der Rede abging, durch die Menge der Gedichte, indem ich für jede Nachtmette jedes einzelnen Feiertags eigene Hymnen verfertigte, während man bis jetzt nur einen einzigen Hymnus hatte für alle Nachtmetten aller Feier- und Werktage. Ich habe also für jeden Feiertag 4 Hymnen bestimmt, damit an jeder der 3 Nachtmetten ein eigener Hymnus gesungen werde und überdieß noch einer für die Frühmette übrig bleibe. Auch deßhalb führte ich 4 Hymnen ein, damit an Vigilien 2 zu einem Gesang verbunden, und desgleichen die zwei andern zu den Vespern am Feiertage selbst gesungen werden — oder damit sie dergestalt bei jeder Vesper in je 2 Hymnen vertheilt werden, daß mit den 2 ersten Psalmen der eine, und mit den 2 letzten der andere gesungen werde. — Ich erinnere mich auch für das Kreuz 5 Hymnen geschrieben zu haben, von denen der erste jede Stunde eröffnen soll, indem er den Diacon auffordert, das Kreuz vom Altar zu nehmen und es zur Verehrung und Andacht in die Mitte des Chors aufzustellen, damit zu jeder Stunde die ganze Feierlichkeit in dessen Gegenwart vor sich gehe.

2.

S. Bernardi abbatis Claraevallensis libelli de diligendo deo et de gratia et libero arbitrio. Post Jo. Mabilloni curas denuo ad codicum mss. fidem recensuit et annotatione critica instruxit Jo. Georgius Krabingerus, bibliothecae reg. Monacensis custos. Landishuti 1842. In libraria Jo. Nep. Attenkoferi. XVI und 196 in 8.

Schon früher wurde in diesen Blättern (man vgl. Bd. 3. S. 199 ff. und Bd. 5. S. 491 und 92) der Verdienste

erwähnt, welche sich der Herausgeber der vorstehenden Werke des hl. Bernhard, Herr Custos Krabinger in München, um die patristische Litteratur erworben hat. Auch hier hat er wieder jenen Fleiß, gepaart mit kritischem Blicke, bewährt, welchen er in den Anmerkungen zu den Homilien des heiligen Basilius, in der kritischen Bearbeitung der Schriften des heil. Gregor von Nyssa de anima et resurrectione und de precatione, der Werke des Synesius und in andern Arbeiten rühmlichst bewiesen hat. Die Werke des heil. Bernhard de diligendo deo und de gratia et libero arbitrio sind niemals gesondert herausgegeben worden. Das letztere Werk erschien zuerst in der Eggesteinischen Ausgabe der Briefe und Schriften des heiligen Bernhard, die zu Straßburg um das Jahr 1474 gedruckt wurde, die Schrift de diligendo deo aber in der von Ulrich Zell oder Arnold Therhoernen zu Cöln veranstalteten Ausgabe des großen Kirchenlehrers, die jedenfalls älter als die Venetianer Ausgabe von 1495 ist. Die Straßburger und Cölner Ausgabe waren Dom Mabillon nicht bekannt; Herr Krabinger hat sie sorgfältig verglichen und benützt.

In das Deutsche wurden beide Werke öfters übersetzt, zuerst von Michael Denis, dann von J. P. Silbert, A. Helfferich und J. B. Mayer.

Wie bei allen von ihm gelieferten Arbeiten hat der Herausgeber auch hier getrachtet, einen möglichst correcten Text zu Grunde zu legen. Für die Textesrevision der Schrift de diligendo deo hat Herr Krabinger zwölf Handschriften, früher den Klöstern Windberg, St. Emmeran in Regensburg, Tegernsee, Oberaltaich, Ranshofen, Aldersbach, Ebersberg, Benedictbaiern und der Stadtbibliothek zu Ulm, jetzt der königlichen Bibliothek zu München angehörig, verglichen; für die der Schrift de gratia et libero arbitrio benützte er eilf Handschriften aus Tegernsee, Salzburg, Raitenhaslach, München, Aschbach, Aldersbach, St. Nicolaus in Passau, Ebersberg, Weihenstephan und St. Emmeran, die gleichfalls jetzt auf derselben Bibliothek befindlich sind.

Außer diesen Codices standen ihm noch zwei andere von dem Werke des Benedictiners Wilhelm von Tournay: Bernhardinum, sive flores ex sancti Bernhardi operibus, und dreizehn Druckausgaben zu Gebote. Er benützte nämlich, außer den drei schon angeführten zu Straßburg, Cöln und Venedig gedruckten noch die Ausgaben von Drach (Speyer 1501), Bocard (Paris 1508), die zu Leyden 1520 gedruckte, ferner die von Gillot (Paris 1586), Tiraquell (Paris 1602) und Horst (Cöln 1641) besorgten, endlich die vier Ausgaben, welche Dom Mabillon (Paris 1667, 1690, 1719, 1839) bearbeitet hat, an welche noch drei von den flores des Wilhelm von Tournay sich anreihen.

Mit solchen Hülfsmitteln ausgestattet ging Hr. Krabinger an die Lösung der Aufgabe, die er sich gestellt hatte; durch die Art und Weise, wie er diesen litterarischen Apparat gebrauchte, hat er wiederholt gezeigt, was deutscher Fleiß zu leisten im Stande sey. Mabillons Vorreden sind dem Texte vorgedruckt, an sie und den Text selbst (pag. 1—96) schließen sich die Anmerkungen des Herausgebers, zum Theil erläuternden, größtentheils aber kritischen Inhaltes an (pag. 99 bis 196); in ihnen hat er die Resultate einer eben so verdienstlichen als mühsamen Vergleichung einer solchen Zahl von Handschriften und Editionen niedergelegt. Referent muß den Leser hinsichtlich der Texteskritik, welche diese Anmerkungen bieten, auf die Arbeit selbst verweisen, und erlaubt sich nur eine Stelle zum Belege des Gesagten anzuführen.

Der hl. Bernhard handelt in derselben von der Nächstenliebe und sagt am Schlusse seiner Betrachtung über dieses Gebot: hoc quippe est primum quaerere regnum dei et adversus peccati implorare tyrannidem: pudicitiae potius ac sobrietatis subire jugum, quam regnare peccatum in tuo mortali corpore patiaris. Nach Herrn Krabingers Revision heißt die Stelle: hoc quippe est quaerere regnum dei, ejus potentiam adversus peccati implorare tyrrannidem, quatenus pudicitiae potius ac sobrietatis libeat

subire jugum, quam regnare peccatum in tuo mortali corpore patiaris.

3.

Aus dem Leben eines Priesters. Vom Verfasser der Schrift: „Die Kirche und ihre Gegner.“ Augsburg 1842. Karl Kollmann.

Der Priester, dessen Leben beschrieben wird, und der Verfasser dieser Schrift sind, wie aus dem Inhalt derselben hervorgeht, Eine Person. Dennoch will Rezensent den Priester und den Verfasser in seinem Urtheil auseinander halten, da die Persönlichkeit des Priesters ein ganz anderes verdient, als die Fähigkeit des Schriftstellers. Der Verfasser ist Convertit, und wie vorliegende Bekenntnisse ersehen lassen, in Folge des redlichsten Suchens nach Wahrheit; was ohnedieß aus Gründen, die nicht schwer aufzufinden sind, bei Convertiten zum Katholicismus eher vorausgesetzt werden darf, als bei Katholiken, welche Protestanten werden, zumal in Teutschland und bei den vorgeblich gebildeten Ständen. Aus allen Aeußerungen unsers Verfassers leuchtet eine innige Liebe zur kathol. Kirche und eine Freudigkeit und Begeisterung für seinen Priesterstand hervor, welche jeden religiös nicht verwelkten Katholiken für die Person dieses Convertiten einnehmen muß. Aber man dehnt sehr oft die Theilnahme und Zuneigung, welche man zu dem neuen Glaubensgenossen fühlt, in der Art aus, daß man dessen schriftstellerische Arbeiten mit zu günstigem Auge ansieht und überschätzt. Das ist aber eine Ungerechtigkeit gegen die Wahrheit. Man möge es deßhalb nicht übel deuten, wenn sich Rezensent nicht von gleicher Zärtlichkeit beschleichen läßt, und sowohl den Gehalt als die Form dieser Schrift entschieden tadelt.

Wir fragen vor Allem: was wollte der Verfasser mit

seinem Buche? Wie er selbst andeutet, ein Selbstbekenntniß geben und dadurch den Gläubigen nützlich und heilsam werden. Es ist gewiß, daß Selbstbekenntnisse in hohem Grade lehrreich werden können, aber sie müssen nicht nur aufrichtig sein, sondern der Autor muß auch zur klaren Anschauung seiner Person und seines Lebens gekommen sein, was den meisten gar nicht, andern erst im höhern Alter gelingt. Unserm Verfasser trauen wir die redlichste Aufrichtigkeit zu, aber es fehlt ihm an klarer nüchterner Einsicht in seine Erlebnisse und innern Zustände. Das Auge wie sein Objekt sind beiderseits verschwommen und dunstig. Schon in der Auswahl dessen, was der Verfasser giebt, befriedigt er durchaus nicht die Ansprüche, die an ein Selbstbekenntniß billig gemacht werden müssen. Was der Verfasser von seiner Jugend, seiner Erziehung, seinen Erlebnissen erzählt, ist höchst dürftig und ungenügend. Vielleicht möchte entgegnet werden, das dürfe bei Selbstbekenntnissen dieser Art nicht gefordert werden, daß sich der Bekenner über solche äußerliche Vorgänge verbreite; es müßten hier hauptsächlich oder lediglich das innere Leben und die Einwirkung der Gnade darauf verzeichnet werden. Allein der Mensch ist zu jeder Zeit das Produkt der Natur und der Gnade zugleich; soll darum eine Anschauung des Individuums gegeben werden, so müssen beide Faktoren dargestellt werden, nicht nur die Führungen der Gnade, sondern auch die Naturgeschichte des betreffenden Menschen. Die Gährung des Weines ist ein anderer Proceß, als das Reifen der Trauben; allein die Wirkung der Gährung hängt durchaus ab von der Qualität des Mostes und seiner Reife; aus unzeitigen Trauben gährt auch bei dem Einflusse der größten Wärme kein süßer geistreicher Wein. Weil nun unser Verfasser über seine Lebensverhältnisse bei weitem zu wenig giebt, so ist es dem Leser schwer, zu einem klaren Resultat zu kommen.

Daß der Verfasser nicht zum bestimmten Bewußtsein dessen, was er geben wollte und sollte, noch zum ruhigen Be-

herrschen seines Stoffes gelangt ist, läßt schon die Anordnung des Materials ahnen. Die Schrift ist in Kapitel abgetheilt. Das erste ist überschrieben: Die Bekehrung; das zweite: Die Priesterweihe; das dritte: Studien, niedergelegt in Tagebüchern; das vierte: Aus Briefen an einen Jugendfreund. Diese Studien und Briefe datiren sich aber aus einer Zeit, wo unser Verfasser weder ein Bekehrter noch ein Priester war. Somit wird das Spätere zuerst und zuletzt das Frühere gegeben. Der Verfasser denkt und schaut großentheils an in Gedanken Anderer, so daß diese Schrift, welche doch ein Selbstbekenntniß sein sollte, zum Theil aus vielen und oft langen Stellen fremder Schriftsteller besteht; was er aber Eigenes bringt ist dem Gedanken nach nicht tief begründet, und grenzt dem Ausdruck nach nicht selten an Schwulst. Der Protestant kann aus dem hier Gegebenen nicht überzeugt werden, und der unterrichtete Katholik weiß und hat Mehr und Besseres.

Man könnte bei der philosophischen und poetischen Fassung des Schriftchens sagen: der Verfasser geht hoch, aber nicht tief. Hievon einige Nachweise. Seite 52 sagt er, er habe sich früher bis zum Eintritt in die katholische Kirche in Tagebüchern über seine Zustände und Erfahrungen verbreitet, und fährt dann fort: „Der Katholik hat so subjektive Bedürfnisse nicht, und dem Priester zumal ist das Brevier sein Tagebuch." Wir fragen: ist etwa die katholische Kirche ein Ziegelofen, und der Mensch darin alsbald am Geist hart und fest gebrannt, daß keine lebendige Entwicklung und Fortbildung in ihm mehr vorkömmt, die es verdiente, für die eigene Erinnerung oder für Belehrung Anderer im Buchstaben aufbewahrt zu werden? Sind etwa alle, welche auch innerhalb der kathol. Kirche solche Bedürfnisse dennoch fühlten, keine echten Katholiken gewesen? Das Brevier aber in diesem Sinne ein Tagebuch zu nennen ist ein ungeschickter frömmelnder Vergleich. Soll damit gesagt sein, der Priester habe seines Breviergebetes wegen keine Zeit, ein Tagebuch

zu führen, so fragen wir einfach: woher hat denn der Verfasser seine Zeit genommen, um das vorliegende Buch und die ziemlich vielen Tagebuchercerpten darin hinzuschreiben?

Seite 109 bringt der Verfasser eine Vertheidigung der jetzt bestehenden laxeren Praxis der Buße, wie sie dem Sünder aufgelegt wird, welche unwillkührlich an Hahnemanns Organon erinnert. Die Buße sei nämlich die Basis der Sündenvergebung im Zuge des absolvirten Sünders zu Gott; möge nun auch das Bußwerk gering erscheinen, genug, wenn es in seiner Wirkung dem Holze gleiche, welches die bitteren Wasser süß machte ꝛc. Somit hätte die Kirche früher durch ihre allopathische Behandlung des Büßers diesem unnöthiger Weise mit starken Dosen von Bußwerken zugesetzt, während sie jetzt durch Homöopathie dem Sünder weniger beschwerlich falle. Würde der Verfasser die Kirche mehr von historischem Standpunkte, als von einer leicht in Blendwerk sich verkehrenden Spekulation auffassen, so käme er zu genügenderen Erklärungen. Auf ähnliche Weise wird S. 28 eine Paraphrase der heil. Messe und ihrer Anordnung gegeben, wie sie unserm Verfasser allmählig in ihrer Würde einleuchtete, aus welcher ebenfalls die Hinneigung des Verfassers hervorgeht, objektiv Gegebenes phantasierend aufzufassen. So sagt er z. B.: „Ein Kyrie stammelten auch, doch meist in verworrenen Tönen, die Völker des Alterthums: denn der ursprünglich dem göttlichen Lichte offene Sinn lag im Chaos einer verhängnißvollen Sprach- und Bilderverwirrung vergraben, und nur ein magisches (ein Wort, das unser Verfasser besonders liebt) Sternenlicht fiel in die lange Winternacht der alten Götterwelt. Als aber wenigstens ein Volk, wunderbar geführt, den prophetischen Blick ausschließlich auf die Zukunft richtete, da stimmte am Ende Alles zum Eintritte eines großen Wendepunktes zusammen“ ꝛc.

Verse, wie folgende, die der Verfasser selbst verfertigte, nennt er einfach:

In dem Garten, wo die harten
Herzen schmilzt der Liebe Gluth,
Wo im Bilde seiner Milde
Strahlt der Güter höchstes Gut.

Wo, wer büßet, wird geküsset
Mit dem Kuß von Seinem Mund;
Wo, wer leidet, wird geweidet,
Daß er ewig sei gesund.

Ueberhaupt ist sein Styl nicht selten deklamatorisch und geschraubt, indem der Verfasser gern hochpoetischer und philosophischer Ausdrücke sich bedient, die immerhin noch als Spuren der falschen Genialität gelten mögen, die nach der eigenen Versicherung sich seiner in der Jugend bemächtigen wollte. Dabei ist es um so störender, wenn mitten in diesen Flug ein Provinzialismus hineinfährt, z. B. „es konnte nicht sein, daß die Menschheit im Ru hinüber gerückt werde in den Stand der Rechtfertigung," oder „Bücherchen." Wir halten aber den Styl nicht für so unbedeutend, daß er bei einer Schrift nur einer untergeordneten Beachtung werth wäre. Denn es kündigt sich im Styl oft noch prägnanter des Verfassers eigener Geist an, als in dem Inhalt, der oft zum großen Theil aufgelesen ist aus andern Schriften, während der Styl mehr Ausdruck der individuellen Denkweise ist.

Darf man nun bei jedem Buche fragen: wozu ist es an das Licht gefördert worden; so kann man nun auch fragen: wozu diese tadelnde Kritik? Rezensent erwiedert hierauf: diese Kritik soll einestheils das Publikum, welches nicht überflüssig Geld und Zeit hat, benachrichtigen, daß diese vorliegende Schrift keinen bedeutenden Werth hat. Denn heutigen Tags mag es nicht ganz unverdienstlich sein, bei dieser Sündfluth von Schriften das Mittelmäßige zurückzudrängen, um dem Bessern und Besten mehr offenen Zugang zu lassen rc. Auf der andern Seite scheiden wir von dem Verfasser mit Hochachtung für sein redliches Herz, das ernstlich und redlich die Wahrheit suchte und durch Gottes Gnade gesegnet auch fand; zugleich aber ersuchen wir ihn wohlmeinend, wenn er auch

ferner glaubt zur Schriftstellerei berufen zu sein, Alles, was er der Welt zu übergeben gedenkt, mit ruhiger Besonnenheit und schärferm Denken zu wiederholten Malen recht streng zu prüfen, damit seine gute Absicht der Welt zu nützen auch erreicht werde; namentlich aber nicht Alles gerade für druckenswerth zu erachten, wovon sich das erregbarere Gemüth zu Zeiten bewegt fühlen mag. *α.*

4.

Die sonn- und festtäglichen Evangelien nach der Auslegung der hl. Väter. Von Joachim Edlen von Richtenburg, hochfürstlich Karl Liechtenstein'schen Pfarrer zu Groß-Tayax, apostolischem Protonotar, der Gottesgelehrtheit Baccalaureus. Mit einer Vorrede von Dr. J. F. Allioli. Mit bischöflich Augsburgischer Approbation. Augsburg, 1843. Verlag der B. Schmid'schen Buchhandlung. (F. C. Kremer.)

Der Herr Herausgeber äußert sich in der Vorrede über den hohen Werth, welcher einer Erklärung der heil. Schrift durch die Väter vor jeder andern zuerkannt werden müsse. Er rühmt die Annehmlichkeit und Stärke des heil. Johannes Chrysostomus; die Fruchtbarkeit und Erhabenheit des heil. Augustinus; die Tiefsinnigkeit des heil. Ambrosius; die Wissenschaft des heil. Hieronymus; die durchdringende Einsicht des heil. Gregorius; den Nachdruck des heil. Hilarius; die Würde des heil. Leo; den Reiz des ehrwürdigen Beda; die Salbung des heil. Bernard: — über seinen Plan aber hat er sich nicht ausgesprochen; auch darüber nicht, ob er frei gewählt oder eine bereits getroffene Wahl adoptirt habe. Ein flüchtiger Durchblick zeigt jedoch, daß die in das römische

Brevier aufgenommenen Homilien, theilweise ergänzt, wiedergegeben sind, und wie sich aus dem Vorwort des Herrn Dr. J. F. Allioli ergiebt, hatte der Herausgeber eine französische Bearbeitung vor sich liegen. So sehr uns die vage Weise, wie sich die Vorrede über das Unternehmen ausspricht, befrembet, so wenig wollen wir dasselbe mißbilligen, vielmehr halten wir es aller Anerkennung werth, daß die kirchlich vorgeschriebenen Erklärungen der evangelischen Pericopen einem größern Leserkreis zugänglich gemacht werden sollen.

Ob Herr von Richtenburg seiner Aufgabe als Uebersetzer Genüge geleistet, ist eine andere Frage. Eine Uebersetzung, soll sie gelungen genannt werden oder überhaupt Etwas taugen, ist an den Inhalt und an die Form des Originals gebunden; sie muß sowohl den Gedanken des Verfassers mit möglichster Treue geben, als auch seine eigenthümliche Weise, sich auszudrücken, seinen Styl nachzubilden suchen. Versäumt sie das Eine oder das Andere, so verfehlt sie ihre Aufgabe, weil dann nicht die Individualität des Verfassers, sondern eine andere vor unsere Seele tritt; nicht dieser, sondern ein anderer zu uns spricht. Wer es mit vollem Bewußtsein dessen, was ihm oblag, und mit Gewissenhaftigkeit jemals unternommen hat, auch nur Ein Kapitel aus einem alten Werke zu übersetzen, der weiß, wie sauer es ihm geworden, wie er zu ringen hatte, um nicht die Form dem Inhalt, oder diesen jener aufzuopfern, — er weiß, daß man mit dem Verfasser gleichsam Eins geworden sein, und ihn in sich aufgenommen haben muß, um ihn in einer fremden Sprache reden zu lassen. Die neueste Literatur würde in der That nicht mit einer solchen Fluth von Uebersetzungen, man darf wohl sagen, verheert werden, hätten die Herren eine Ahnung von der Schwierigkeit dieses Geschäftes, und ein Gewissen, das sie vor dem Handel mit der verfälschten Waare warnte.

Herr v. Richtenburg läßt sich über seine Arbeit S. VIII Vorr. also hören: „Ich habe mich beflissen, der männlichen und erhabenen Beredtsamkeit dieser Kirchenväter durch eine

einfältige und natürliche Schreibart zu entsprechen und ihre Gedanken nicht durch glänzende Farben zu schwächen, welche weiter nichts als einen falschen Schimmer und nichts Gründliches haben würden. Auch habe ich dafür gehalten, daß ich mich auf eine bloß buchstäbliche Uebersetzung, welche trocken und ermüdend gewesen, und sogar oft sehr dunkel geworden sein würde, nicht einschränken müßte. Ein dogmatisches und tiefsinniges Werk übersetzt man nicht, wie man eine Geschichte oder eine gewöhnliche Rede übersetzt." Mit diesen Worten hat er sich selbst verurtheilt und zur Genüge gezeigt, daß er nicht wußte, was er sollte und wollte. Welche Schreibart entspricht denn „der männlichen und erhabenen Beredtsamkeit der Kirchenväter?" Gewiß keine andere, als eine männliche und erhabene! — Die wahre Einfalt und Natürlichkeit aber besteht darin, daß der Uebersetzer sich selbst verläugnend zum Organ des redenden Autors werde. Eine buchstäbliche Uebertragung taugt freilich nicht viel; ob übrigens die in unserer verflachten Zeit so beliebt gewordene freie Uebersetzung besser sei, möchten wir sehr bezweifeln. Jene ist eine geistlose Copie, diese opfert den Typus des Originalwerks der subjectiven Manier, — keine trägt den Charakter einer wahrhaft künstlerischen Nachbildung.

In vorliegender Bearbeitung der Homilien der Väter wurde die Freiheit ins Maaßlose getrieben; nicht genug, daß die eigenthümliche Diction der einzelnen Verfasser ganz und gar verwischt ist und Alle im Gewande des Uebersetzers sich präsentiren: letzterer hat sich Zusätze, Auslassungen und selbst Entstellungen erlaubt. Ein paar Beispiele werden das Gesagte beweisen. Am 17. Sonntag nach Pfingsten ist ein Abschnitt aus dem Commentar des heil. Ambrosius lib. VII in Luc. cap. XIV als Homilie aufgenommen. Die Homilie lautet Eingangs: „Curatur hydropicus, in quo fluxus carnis exuberans animae gravabat officia, spiritus extinguebat ardorem. Deinde docetur humilitas, dum in illo convivio appetentia loci superioris arcetur: clementer tamen, ut per-

suasio humanitatis asperitatem coërcitionis excluderet, ratio proficeret ad persuasionis effectum, et correctio emendaret affectum. Huic quasi proximo limine humanitas copulatur, quae ita Dominicae sententiae definitione distinguitur: si in pauperes conferatur: nam hospitalem esse remuneraturis, affectus avaritiae est. Postremo jam quasi emeritae militiae viro contemnendarum stipendium praescribitur facultatum etc. etc." Nun wird übersetzt: „Der wassersüchtige Mensch des heutigen Evangeliums zeigt uns an, daß die Krankheit, welche er litt, nämlich die Geschwulst seines Leibes, von welcher ihn der Erlöser heilte, die Schwere einer Seele vorstelle, welche sie unfähig macht, sich über ihre Sinne zu erheben und den Eindruck und die Flamme des heil. Geistes zu empfinden. Eben dieser Erlöser giebt hernach in Ansehung der Demuth einen wichtigen Unterricht, da er bei diesem Hochzeitmahle, bei welchem er sich einfindet, lehrt, daß man den ersten Platz nie weder verlangen, noch einnehmen soll. Indessen ertheilt er diese Ermahnung mit so vieler Sanftmuth, daß sein Verweis, weit entfernt die Anwesenden zu erbittern, sie von der Wahrheit, die er ihnen vorträgt, überzeugt. In der That, Jesus Christus beträgt sich hier mit so vieler Weisheit, daß er die Vernunft mit den Darstellungen vereinigt, um den Verstand durch die erstere zu überzeugen, und durch die letztern den Ehrgeiz zu bessern. Dann sehen wir, daß unser Erlöser dem Gastwirthe, der ihn geladen hatte, die Liebe gegen die Armen empfehle; und zwar mit allem Rechte erwähnt er der Armen und Kranken; denn eben diese sind es, welche man vorziehen muß, wenn es auf die Ausübung der Gastfreiheit ankommt; denn es würde vielmehr Eigennutz und Befriedigung des Geizes verrathen, wenn man die Reichen, von denen man einen Ersatz hofft, zu seiner Tafel nähme. — Der Sohn Gottes bestimmt hier die Belohnung, welche demjenigen vorbehalten ist, der großmüthig gestritten haben wird, und diese Belohnung ist das himmlische Erbtheil u. s. w." — Das soll nun eine Ueber-

setzung sein, die „der männlichen und erhabenen Beredtsamkeit" des Vaters durch „eine einfache und natürliche Schreibart" zu entsprechen sucht? Wir wollen das Urtheil unsern Lesern überlassen.

Eine Probe von Entstellung liefert u. A. die Homilie auf den 19. Sonntag nach Pfingsten. Sie ist von Gregor dem Großen (Homil. 38 in Evang.) und es heißt darin: „Saepe jam me dixisse memini, quod plerumque in sancto Evangelio regnum coelorum praesens ecclesia nominatur: congregatio quippe justorum regnum coelorum dicitur. Quia enim per Prophetam etc. . . ." Hinc per Psalmistam de sanctis praedicatoribus dicitur: Coeli enarrant gloriam Dei. Regnum ergo coelorum est ecclesia justorum, quia dum eorum corda in terra nil ambiunt, per hoc, quod ad superna suspirant, jam in eis Dominus quasi in coelestibus regnat." Die Uebersetzung sagt: „Ich habe oft gesagt, daß unter dem Namen des Himmelreichs das Evangelium gewöhnlich die Kirche verstehe, die sich auf Erden befindet. Wenn indessen der Herr durch seine Propheten spricht u. s. w. . . ." Diese Wahrheit bekräftigt der Prophet in seinen Liedern, da er die getreuen Prediger mit den Himmeln vergleicht, welche die Herrlichkeit Gottes kund machen. Die Gerechten werden also mit dem Himmelreiche verglichen, weil die himmlischen Menschen von allem dem, was irdisch ist, nichts verlangen, Tag und Nacht nach den ewigen Hügeln seufzen, und der Herr schon unter ihnen wohnt, wie er im Himmel herrscht." Warum sind die Worte: „congregatio quippe justorum regnum coelorum dicitur" — übergangen? Warum sagt der Uebersetzer, der Prophet vergleiche die getreuen Prediger mit den Himmeln, welche u. s. w., — während es im Original heißt: „per Psalmistam de sanctis praedicatoribus dicitur: „„Coeli enarrant gloriam Dei?"" Warum werden die Worte: „regnum ergo coelorum est ecclesia justorum" mit: „die Gerechten werden also mit dem Himmelreiche verglichen," und die andern: „jam in eis

Dominus quasi in coelestibus regnat," mit: „der Herr wohnt schon unter ihnen, wie er im Himmel herrscht" — deutsch gegeben? Offenbar nahm der Uebersetzer in seiner dogmatischen Befangenheit Anstoß an der Art und Weise, wie der große Kirchenlehrer das „Himmelreich" auffaßt; er konnte sich den Himmel nicht als etwas Lebendiges denken, und die „**ecclesia justorum**," die seligen Geister, den Wohnsitz und Thron Gottes zu nennen, vermochte er sich nicht abzugewinnen. Was thut er? Er läßt Einiges aus, Anderes entstellt er.

Den ausgehobenen Stellen könnten wir zur Rechtfertigung unseres Urtheils noch eine große Anzahl beifügen. Es hat sich uns mehrfach die Ueberzeugung aufgedrängt, daß Herr v. Richtenburg statt die Originale zu Rath zu ziehen, der ziemlich leichtfertigen französischen Bearbeitung gefolgt sei.

Hielten wir es übrigens einerseits für Pflicht, dem Publikum die Gebrechen vorliegender Schrift rücksichtslos aufzudecken, so wollen wir anderseits nicht verschweigen, daß im Ganzen eine flüssige Darstellung herrsche, und wer bloß auf Erbauung sehe, gleichviel ob sie ihm in den Worten der Väter dargeboten werde oder nicht, das Buch weder ungern noch ohne Nutzen lesen werde. Der beigegebene Stahlstich, den Triumph des Erlösers vorstellend, ist eben so sinnreich, als schön ausgeführt. Die äußere Ausstattung überhaupt ist vortrefflich.

5.

Das heilige Meßopfer geschichtlich erklärt von J. Kreuser. Mit hoher erzbischöflicher Genehmigung. Mit drei Abbildungen. Köln, 1844. Mathieux'sche Verlagshandlung. 259 S. 12.

Der Herr Verfasser behandelte den Gegenstand vorliegender Schrift bereits in der „Zeitschrift für Philosophie und

katholische Theologie, III. Jahrgang, neue Folge 1842, und schrieb, wie er Einleitung (sollte Vorrede heißen) S. 1 sagt, nicht für Gelehrte vom Fach, sondern für das Volk (?). In wie weit die überaus wichtige und schwierige Aufgabe hier gelöst worden sei, wolle der geneigte Leser aus nachstehender Anzeige entnehmen.

Die Schrift zerfällt in drei Abschnitte; der erste: „Nöthige Vorkenntnisse," §. 1—13; der zweite: „Das heil. Meßopfer," §. 14—54; und der dritte: „Einige kleinere Wissenswürdigkeiten," §. 55—64 überschrieben. Wir wollen mit dem Verfasser darüber nicht rechten, daß er manche Allotria zur Sprache gebracht, sondern begnügen uns, jene §§., die zur eigentlichen Aufgabe keine unmittelbare Beziehung haben, mit Stillschweigen zu übergehen.

Zuerst nimmt §. 3 mit der Aufschrift: „Unsere Aufgabe und Begriff der heil. Messe" unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Man hofft hier über den Plan und die Grundanschauung des Verf. orientirt zu werden, doch täuscht man sich gewaltig. Der Verfasser ist über das, was er will, selbst nicht im Reinen. Zwar heißt es S. 14: „die heil. Messe ist der Mittelpunkt, der Hauptinhalt des Christenthums, sein äußeres Bundeszeichen, sein innerer, geistiger Verband, der Nachweis und das Spiegelbild der ersten christlichen Gemeinden. Diesen Satz zu beweisen, das ist unsere Aufgabe, unser Zweck." Allein die weitere Ausführung ist ganz äußerlich und zugleich so confus, daß sich Referent außer Stand sieht, den Gedankengang des Verfassers kurz zu bezeichnen. Nur einzelne Aeußerungen mögen hier stehen, um den Leser mit der Vorstellungsweise des Verfassers einigermaaßen bekannt zu machen. S. 14 wird gesagt: „Communion, Gemeinschaft ist kein todter Begriff..., die ältesten kleinen Christengemeinden lebten thatsächlich in der lebendigsten Gemeinschaft, und diese gemeinschaftlichen Zusammenkünfte (?) hatten die Form der heil. Messe und waren in

der That heilige Messen u. s. f." S. 15 wird die heilige Messe „die Versammlungsform der Christen" genannt und ebendaselbst der Vorwurf, als meinen wir Katholiken in der Messe die blutige Wiederholung des Opfertodes Christi zu begehen, mit dem emphatischen Ausruf zurückgewiesen: „also ihr, die ihr den Heldentod eines Hofer, Schill, oder wessen immer feiert, erneuert also auch ihr Leiden?" Und der Verf. glaubt noch, sich eines „schicklichen" Vergleichs bedient zu haben.

Der Begriff der heil. Messe ist gar nicht erörtert. Herr Kreuser glaubte ihn voraussetzen zu dürfen. Nach des Ref. Ansicht that es dagegen vor Allem Noth, den Begriff in ein helles Licht zu stellen, weil von ihm aus der ganze Ritus und seine geschichtliche Entwicklung beleuchtet werden muß. Es konnte aber ein doppelter Weg eingeschlagen werden, indem man entweder vom Begriff und Wesen des Opfers überhaupt ausging, dieses als wesentliche Form der Religion auffaßte, die Opferidee in allen vorchristlichen Religionen nachwies, ihre Erfüllung in dem Opfer des Kreuzes zeigte, und endlich den Beweis lieferte, daß das eucharistische Opfer die unblutige Wiederholung des Kreuzesopfers sei. Auf diese Weise konnte sowohl die welthistorische Bedeutung der heil. Messe, als auch ihre Stellung in der Heilsökonomie des neuen Bundes deutlich gemacht werden; es mußte sich in letzterer Beziehung herausstellen, daß die heil. Messe als das Centrum des Cultus einerseits die Quelle aller Gnaden, anderseits das Urbild des christlichen Lebens, dieses großen Cultus, sei. Oder man konnte den gewöhnlichen Weg einschlagen, von der Institution und dem Begriff der heil. Messe ausgehend diesen in seine Momente zerlegen und so der heiligen Handlung den Character des großen Vollendungsopfers vindiciren. — Hätte der Verf. auf die eine oder andere Weise den Begriff der heil. Messe eruirt, so würde nicht nur der folgende §. überflüssig geworden sein, sondern es wäre unstreitig der Sache und dem Publikum mehr ge-

dient gewesen, als durch ein begriffloses Herumreden, wie es hier dargeboten wird.

Der §. 5 hat die Aufschrift: „Verschiedenes Ritual.“ Einheit im Wesentlichen, Verschiedenheit in Nebendingen, — das ist der Satz, von dem ausgegangen wird. Zum Beweise der Einheit führt der Verf. zwölf Momente der heil. Handlung an, die allenthalben sich finden. Es sind freilich solche darunter, die auch im jüdischen und heidnischen Cultus vorhanden sind und schon aus diesem Grunde keinen Schluß auf wesentliche Einheit machen lassen. Die Verschiedenheit wird mit folgenden Worten angegeben: „der Eine hat ein Gebet an dieser, der Andere an jener Stelle, der Eine mit diesen Worten, der Andere mit andern. Der Eine mischt Wasser und Wein beim Anfang der heil. Messe, der Andere beim Offertorium. Der Eine hat das Gebet des Herrn vor, der Andere nach der Wandlung. Der Eine dreht am Altar dem Osten den Rücken, der Andere das Gesicht zu; endlich der Eine hat eine Kniebeugung und Ceremonie mehr oder weniger, als der Andere.“ Wenn diesen Verschiedenheiten, denen noch manche beigefügt werden könnten, nicht eine verschiedene Grundanschauung zur Basis diente, so hätte es damit allerdings nicht viel auf sich; aber gerade da liegt der Knoten, den der Verf. umgangen hat, statt ihn zu lösen. Wo die Verschiedenheit im Aeußern so durchgehend ist, wie z. B. in den Liturgien des Morgenlandes gegenüber den römischen, da ist unfehlbar eine innere Verschiedenheit im Hintergrund. Es ist hier nicht der Ort, weiter in die Sache einzugehen und Ref. verweis't deßhalb auf Bd. 6 S. 225 ff. dieser Zeitschrift. Daß eine geordnete Zusammenstellung und Classifizirung der vorhandenen Meßritualien nicht zu erwarten sei, leuchtet schon aus dem eben Gesagten ein. Der Verf. zählt in der That vier Hauptritualien, das syrische, griechische, mozarabische und römische so nebeneinander auf, daß man meinen sollte, das röm. sei mit den drei vorhergenannten auf gleiche Weise verwandt, wie diese wirklich unter sich stammverwandt sind.

Die unter dem Einfluß des griechischen Geistes ins Leben getretenen Liturgien des Orients, wozu auch die altgallicanische und mozarabische gehören, unterscheiden sich wesentlich von der römischen, und es kann dieser Unterschied weder geläugnet, noch darf er verschwiegen werden.

Die folgenden §§. der „Vorkenntnisse" verbreiten sich über die gottesdienstliche Sprache, die Baueinrichtung der ersten Kirche, über den Altar und Kirchenschmuck, und über die Einweihung der alten Kirchen. — Nur wenige Bemerkungen seien uns erlaubt. Es ist ein Irrthum, wenn der Verf. einzig in den Verfolgungen der Christen den Grund findet, warum die gottesdienstlichen Versammlungen in den Catacomben und bei den Gräbern der Martyrer statt gefunden. Warum wurden denn diese Oerter auch dann noch besucht, und zum Gottesdienst verwendet, als sie längst verrathen und durch kaiserliche Interdicte verpönt waren? Es ist unrichtig, wenn das Ciborium zu einem Traghimmel, oder zu einer schützenden Decke über den Altar gemacht wird. Es ist allzu naiv, wenn der Verf. die veränderte Stellung, wonach der Priester dem Volk den Rücken zukehrt, von der Zurücksetzung des Altars an die Wand ableitet. Es ist mindestens einseitig, wenn der Gebrauch der Lichter beim Gottesdienst seinen Ursprung und Bestand dem vormaligen Nachtgottesdienst verdanken soll. Dem Referenten schien die ganze Description wenig instructiv und noch weniger erbaulich. Eine geschichtliche Uebersicht der christlichen Baukunst verbunden mit einer kurzen Darstellung der Symbolik des Tempels und Altares wäre ohne Vergleich verdienstlicher gewesen, als was der Verf. geboten hat. Auch sei es im Vorbeigehen gesagt, daß sich das rechte Verständniß des Tempels, als architektonischen Kunstwerks, nicht anderst erzielen läßt, als wenn von der Centralhandlung, also von dem Opfer ausgegangen wird.

Wenden wir uns zum zweiten Abschnitte, der von dem hl. Meßopfer selbst zu handeln verspricht. Vor Allem

ist die total verkehrte Auffassung der sogenannten Catechumenenmesse zu rügen. Sie tritt am deutlichsten im §. 28, hervor, wo der Verf. fragt: „gehört die Predigt eigentlich und wesentlich zur Messe?“ Antwort: „Wir sagen, eben so wenig, als die Catechumenenmesse selbst zur Messe, und der Catechumene zum Christenthume gehört, und sie gehört eben so wenig zum Wesen der Messe, als mitternächtlicher Gottesdienst, Höhlen und Gräber . . . zum Wesen des Christenthums gehören.“ Was man nicht Alles lernen muß! Fragt man den Verf., ob denn die Verkündigung des Evangeliums nicht zur hl. Messe gehören, so antwortet er: nein! Und fragt man ihn weiter, ob denn das Lehramt Christi nicht zum Ganzen seiner erlösenden Thätigkeit gehöre, so muß er consequent wieder nein antworten. Diese hölzerne Theorie stützt sich hauptsächlich auf den Umstand, daß die Catechumenen nach der Predigt entlassen wurden. Als ob die **Fideles** nicht auch der Catechumenenmesse und dem Unterrichte, womit sie schloß, beigewohnt? Und als ob sie nicht auch der Speisung durch das Wort der ewigen Wahrheit bedurft hätten? Und als ob der Zweck des Unterrichtes bei den Catechumenen wie bei den Gläubigen ein anderer gewesen sei, als die Einführung in die Theilnahme am Opfer und heil. Mahle? Die Spitze des Mißverstandes liegt in der gewaltsamen Trennung (nicht Unterscheidung) des Unterrichtes durch das Wort Gottes von dem Opfer. „Das Opfer,“ heißt es S. 129, „gilt dem Herrn, der Unterricht den Menschen.“ Aber, um Gotteswillen! bezweckt denn das Opfer nicht die Versöhnung der Menschen? Und ist nicht des christlichen Unterrichtes letztes Ziel die Ehre und Verherrlichung Gottes? Gilt also nicht das Opfer auch dem Menschen und der Unterricht auch dem Herrn?

Was die einzelnen Paragraphen betrifft, so hat kaum einer den Ref. völlig befriedigt. Uebrigens sollen hier nur bedeutendere Irrthümer zur Sprache gebracht werden. S. 97 ist von dem Staffelgebet und namentlich vom 42. Psalm die

Rede, und da lesen wir: „Wie alt dieser Eingang ist, ist schwer zu sagen. Auf jeden Fall aber ist er älter, als die von der Kirche anerkannte latein. Bibelübersetzung, welche man die Vulgata nennt. Diese Uebersetzung lieferte Hieronymus ..... Seine Uebersetzung aber stimmt nicht zu der ältern noch itzt in der Messe gebräuchlichen u. s. w." — Nun wurde aber bekanntlich der Psalm „Judica" erst im 10. und 11. Jahrhundert als Bestandtheil des Staffelgebets in den Meßritus aufgenommen, und wird seither buchstäblich nach der Vulgata recitirt. Der Herr Verf. hat irgendwo gehört oder gelesen, daß die Antiphonen und Psalmverse des Introitus in unserm Missale einer von der Vulgata abweichenden Uebersetzung entnommen seien und trug dieses auf das Staffelgebet und den 42. Psalm über. Eine solche Verwechslung ist für einen Mann vom Fach nicht verzeihlich. — Ohne alle historische Begründung, ja gegen vorhandene Zeugnisse wird das Alter des itzigen Beichtformulars in die apostolische Zeit hinaufgeschoben, während vor dem 7. Jahrhundert keine Spur davon vorkommt.

Wie wenig es dem Verf. gelungen sei, in den Geist der Meßhandlung einzudringen, zeigt sich besonders in dem, was §. 37 über den Canon gesagt wird. Durch die Behauptung, daß das Volk am Canon gar keinen Antheil nehme und nehmen könne, daß die Opferhandlung nur dem Opferpriester gezieme, dieser allein dem Herrn opfere, auch in alter Zeit das Volk nur dem Opferpriester dargebracht habe, und nicht einmal die untergeordneten Geistlichen mitthätig sein dürfen, — durch diese Behauptung wird das Gebet bei der Opferung des Kelches, es werden die Worte des Canon „pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt," und hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae, es wird endlich die durch den ganzen Canon herrschende Pluralform Lügen gestraft.

Statt den Zusammenhang der Gebete des Canon darzustellen, wofür man ihm gewiß hätte Dank wissen müssen,

giebt er eine Episode über „das Gebet für den Fürsten" und eine andere über das Fegfeuer zum Besten. Die Brodbrechung, eine in historischer und symbolischer Beziehung so bedeutsame Handlung, ist kaum berührt.

In einer Note zu §. 46 sucht der Verf. die Sitte der Agapen hinwegzuräsonniren. Er beruft auf 1. Cor. 11, 20., welche Stelle aber richtig verstanden gegen ihn spricht; — er ignorirt ferners die zahlreichen Zeugnisse für das Vorhandensein der Liebesmahle, aus denen wir nur aus dem Abendland: Tertullian, Apologet. cap. 39; Conc. III. Carthag. can. 29 und Augustinus, Epist. 54 ad Januarium; — aus dem Morgenland: Chrysostomus, Hom. 27. 54. Theophylactus, in I. ad Cor. XI., Theodoretus in I. ad Cor. anführen wollen; die in späterer Zeit noch in den Klöstern erhaltenen Ueberreste schafft er sich damit vom Hals, daß er sagt, die Speisung der Armen, die man Agape genannt, gehe den Gottesdienst nichts an. (Wir möchten nur wissen, was der Verf. aus jener λειτουργία II. Cor. 9, 12. machen will.) Das Hauptargument heißt: Nach dem Concilium von Nicäa gab es kein anderes, als das gottesdienstliche Mahl, d. i. die Communion des Leibes und Blutes des Herrn, das Concil hielt aber strenge an dem Herkommen; — ergo etc. Man wird es uns gerne erlassen, diese Schlußfolge zu widerlegen, zumal schon der Obersatz unrichtig ist, indem nach jenem Concilium an vielen Orten wenigstens am hohen Donnerstag Agapen gehalten wurden.

Die §§. 48—54 versprechen Folgendes: §. 48. „Kurze Uebersicht der Messe." §. 49. „Einige Veränderungen." §. 50. „Lesemesse." §. 51. „Messe für die Verstorbenen." §. 52. „Meßfarben." §. 53. „Musikalische Messe." §. 54. „Das Brodbrechen der Apostel, unsere Messe." — Theils vermißt man das, was versprochen worden, wie §. 48; theils nimmt der Verfasser Anlaß, zehnmal Gesagtes, damit es besser halte, noch einmal zu sagen, wie §§. 49. 50; — die wunderlichsten Dinge erfährt man aber §. 54. „Was wollen

die Apostel, die sammt und sonders Juden waren?" ruft der Verfasser aus: „ein neues, reines Opfer einführen," ist die Antwort. „Wie begannen die Apostel ihr Werk?" ... „sie bildeten eine Genossenschaft," ... „welche Form gaben sie ihr?" ... „da die Apostel Juden waren, eine jüdische, und die Apostel hielten zwar den altjüdischen Gottesdienst bei; aber die Hauptwesenheit des Gottesdienstes änderten sie," — „wie war denn der jüdische Gottesdienst beschaffen?" Nun werden drei Perioden des jüdischen Gottesdienstes namhaft gemacht, um dann zu zeigen, daß seine Hauptmomente im christlichen Cultus wiederkehren. Des Fragens ist noch kein Ende; Referent glaubt aber, den verehrten Leser nicht weiter ermüden zu dürfen.

Der dritte Abschnitt §§. 55—64 handelt vom Fasten; von Processionen; Festtagen; Bildern; Kirchenthürmen und Glocken; vom Kirchenhahn (?); Litaneien; vom Rosenkranz; Ave Maria, und endlich von der geringen Streitlust der Christen. Da diese Gegenstände nicht zur Aufgabe des Verfassers gehören, und jedes Gebetbuch Befriedigenderes darüber lehrt, so ist ihre Aufnahme nicht zu entschuldigen.

Sprachliche Sonderbarkeiten und Schnitzer, wie S. 71 „Vorleser, Exorcisten, Akoluthen und Sänger heißen jetzt die kleinern Weihen;" daß S. 84 die Büßenden ersten Grads „Stehenbleiber" genannt werden (consistentes); S. 96 die Catechumenen „Vorchristen;" daß es S. 107 heißt: „in Betreff zur Gottheit." S. 110 „die Präge" statt das Gepräge; S. 149 „Opferhandlung der Darbringung," u. a. m. seien nur nebenher bemerkt.

Referent will dem Verfasser den guten Willen nicht absprechen; auch weiß er gar wohl, daß jedes menschliche Werk seine Mängel und Gebrechen hat. Vorliegende Schrift bietet aber des Mangelhaften so viel, und des Gediegenen so wenig, daß sie durchaus den Eindruck eines unreifen Productes zurückläßt.

6.

Bilharz: Ist Plato's Speculation Theismus? Carlsruhe und Freiburg, bei Herder, 1842. 58 S. gr. 8.

Wenn Plato sagt, die Philosophie fange mit dem Erstaunen an; so dürfen wir vielleicht hinzusetzen, daß er selbst über dieses Erstaunen nie eigentlich hinausgekommen ist. Plato war und blieb der Mann des unmittelbaren Gefühls, das sehr oft in schönen Empfindungen, und vielleicht in noch schönern Ahnungen sich erging; — allein fest und sicher setzte sich bei ihm kein speculativer Grundgedanke an, auf den eben so fest und sicher ein ganzes philosophisches Lehrgebäude hätte gegründet werden können; er blieb bei jener Begeisterung stehen, welche eben jenes Erstaunen ist, ein Erstaunen über eine Fülle und einen Schatz von Wahrheiten, die nur geahnt, aber nicht erkannt werden. Dieses Erstaunen und diese Begeisterung ist gleichsam das erste freudige Erzittern des speculativen Geistes in sich selber, welches dem ernsten, strengen und mühevollen Ringen des Mannes vorausgeht; es ist das kindlich-frohe Erbeben eines schönen Gemüths, das sich zu einem Höhern und Ewigen, zu der reinen und heiligen Welt der Ideen emporgezogen fühlt, die es nicht aussprechen kann, die es aber auch nicht aussprechen will, aus Furcht, durch die Verkörperung vermittelst des Erdlautes das Ideale von seiner Höhe herabzuziehen und dem Gewöhnlichen gleich zu machen. Geister, die so wie Plato beschaffen sind, die im Unmittelbaren mit Willen und Liebe verharren, die noch nicht fortgegangen sind zur Vermittelung durch Reflexion, Abstraction und Speculation, sprechen, indem sie einem innern Drange folgen, oft viel Schönes, Gutes und Wahres aus; aber indem die eigentlich philosophischen Thätigkeiten sich nicht einstellen, schwebt Alles bunt und wirr durch einander, geht durch das Ganze

kein organischer Grundgedanke, so daß bei völligem Mangel an Einheit selbst das Wahre nur zu oft als falsch erscheint, denn diejenige Einheit, welche nur die eines schönen Gefühles ist, besitzt die Macht nicht, die erfordert wird, ein organisches System zu bilden. Allerdings steht der Mann der bloßen Abstraction und Reflexion unter einem solchen, der wie Plato, wenn auch nur in Ahnungen und Gefühlen, die Wahrheiten der Philosophie vorausnimmt; allein in der wirklichen Philosophie darf der männliche Geist nicht fehlen, und, was hier abgeht, kann durch die Hilfe des künstlerischen Gefühls nicht ersetzt werden. Plato's Geist ist die Unmittelbarkeit eines schönen und kräftigen Gemüthes; durch sie wirkt er durch alle Zeiten hindurch, und zwar überall gleich erregend, gleich erhebend und begeisternd, aber nicht höher und reiner, als er selbst erhoben und begeistert war. Darum war es in der neuesten Zeit ein eben so unnützes als höchst verwunderliches Unternehmen, dem Plato nicht nur Theismus im Allgemeinen, sondern selbst christlichen Theismus zuzuschreiben. Wer so freigebig mit derartigen Spenden war, konnte selbst weder den Theismus überhaupt, noch den christlichen im Besondern kennen. Damit hätte es vielleicht nicht so viel auf sich; das Bedeutendere aber ist, daß durch eine solche unklare und trübe Vermengung des Christenthums mit dem Platonismus nur dem in unserer Zeit so viel versuchten Rückschritt ins Heidenthum Vorschub geleistet wird. Dieß zu verhindern ist für Jeden Pflicht, der durch Geist und Bildung berechtigt ist, öffentlich ein Wort sich herauszunehmen. Die eben bezeichnete Aufgabe hat nun an Hrn. Bilharz vollkommen ihren Mann gefunden. Er besitzt ganz jene Liebe zum Christenthume, die sich empört fühlen muß durch solche Begriffsmengerei und solche Verflachung des Christlichen, daß es mit dem Platonischen gleichgenommen werden kann, und er besitzt ganz jenen Scharfsinn, dem es selbst ohne viele Anstrengung möglich wird, die Täuschung von der Wurzel aus

zu zerstören. Bilharz will keine vollständige Darstellung des Platonismus geben; die Aufgabe aber, die er sich setzte, hat er vollständig gelöst: er hat nämlich auf das klarste und deutlichste gezeigt, daß Platos Speculation nicht Theismus, und am wenigsten christlicher Theismus ist.

Das schöne Talent, das der Verfasser in seiner Arbeit an den Tag gelegt hat, der unverkennbar große Scharfsinn, der überall durchblickt, der Eifer und die Liebe zur Wahrheit, die ihn beseelen, dieß Alles läßt nur wünschen, derselbe möchte die ihm verliehenen Gaben zu einem größern Unternehmen verwenden. Wir besitzen so wenig gute Lehrbücher in der Philosophie, theils was ihre Form, theils was ihren Inhalt angeht. Wir glauben uns nicht zu irren, wenn wir an Hrn. Bilharz ganz den Mann erkennen, der Beruf hätte, auf diesem Felde Ehre und Verdienst sich zu erwerben.

St.

7.

F. R. Hasse: Anselm von Canterbury. Erster Theil. Das Leben Anselms. Leipzig bei Engelmann, 1843. XII. u. 576 S. 8.

Als im Jahre 1835 Hr. Hasse eine Abhandlung unter der Aufschrift: Anselmi Cantuariensis de imagine divina doctrina bekannt machte, war in eben diesem so schönen als gründlichen Aufsatze eine Liebe zu Anselm, und mit dieser Liebe eine Fähigkeit an den Tag gegeben, in den großen Geist dieses Theologen und Kirchenfürsten einzugehen, daß, wenn auf protestantischem Boden neben und nach Möhler ein monographischer Versuch in Absicht auf Anselm gemacht werden sollte, nur zu wünschen war, Hr. Hasse möchte sich der Aufgabe unterziehen. Daß es geschehen ist, darüber drückt Referent seine aufrichtigste Freude aus; denn in jener Erwar-

tung sind wir nicht nur nicht getäuscht, sondern sie ist selbst noch übertroffen worden.

Der vorliegende erste Band des Werkes enthält das Leben des Anselm; der folgende zweite wird seine Theologie darstellen.

Der erste Band zerfällt in zwei Bücher. Das erste stellt nach einer allgemeinen Einleitung in sieben Kapiteln dar und schildert: das Mönchthum, das Kloster Bec, den Eintritt Anselms in das Kloster Bec, Anselm als Prior, Anselm als Abt, den Briefwechsel Anselms, die Gleichnisse, Homilien und Tractate, und endlich die Betrachtungen Anselms. Das zweite Buch zeichnet den Anselm als Erzbischof. In eilf Kapiteln handelt es sich nach einander von Kirche und Staat; von der politischen Stellung der Kirche in England, von der Erhebung Anselms zum Erzbischof von Canterbury, von den Zerwürfnissen mit dem Könige, vom ersten Exil Anselms, von der Rückkehr des Anselm und vom Investiturstreit, von dem zweiten Exil des Erzbischofs und von der endlichen Lösung des Streites, von dem Kirchenregiment Anselms, von seinem Einfluß nach Aussen, von dessen Diöcesanverwaltung, und endlich vom Tode Anselms.

Was wir an dieser Schrift vorzugsweise rühmen, ist neben der historischen Gründlichkeit, Tüchtigkeit und Gewandtheit noch die große Unpartheilichkeit. Nur bei einer einzigen Stelle des ganzen Buches glaubten wir einen Protestanten vor uns zu haben. Diese Eigenschaften stellen den Verfasser in eine und dieselbe Reihe mit Voigt und Hurter. Wir sind nicht im Stande, ihm ein günstigeres Zeugniß zu geben, und können nur wünschen, daß er auf seinem rein objectiven Standpunkte auch ferner beharre.

Schon mit Seite 59 beginnt eine vorläufige anziehende Besprechung des ontologischen Arguments, durch welches sich Anselm so berühmt gemacht hat. Es wird dem Verfasser ohne Zweifel gelingen, im zweiten Theile nachzuweisen, daß die Führung desselben nicht die einzige Thätigkeit Anselms in

Anspruch nahm, sondern daß er überhaupt durch seine gesammte theologische Wirksamkeit groß und würdig dasteht, da überhaupt zu bezweifeln ist, ob im ganzen Mittelalter noch ein Anderer durch Tiefe, Fülle, Frische und Lebendigkeit der Anschauung ihm vorgeht.

Möge der Hr. Verfasser, ohne sich jedoch zu übereilen, mit dem Lehrbegriffe Anselms nicht zu lange auf sich warten lassen. Wir werden ihm alsdann wieder, und auf länger, begegnen. St.

8.

Ein Bauernjahr in vier Quartalen dargestellt. Passau 1843. Pustet'sche Buchhandlung. klein 8. 12 Bogen. 30 kr.

Der Inhalt dieses Büchleins besteht aus 74 Nummern, in welchen größtentheils in dialogischer Form Begebenheiten und Ansichten aus dem Leben des Landvolkes geschildert werden. Zugleich werden auch einige kurze Predigten über einzelne Mißbräuche, Vorkommnisse u. dgl. beigegeben. Der Verfasser sagt in seiner Vorbemerkung, diese Darstellung sei das Produkt einer zwanzigjährigen Erfahrung auf dem Lande. Ein innerer Zusammenhang ist nicht zu finden; nur ist Einiges, in so weit es die Sache mit sich brachte, nach den Jahreszeiten geordnet. Vor Allem ist an dem Werkchen zu rühmen, daß die Schilderungen darin eine ganz treue, schmucklose Kopie einzelner Vorkommnisse bei dem Landvolke sind, so daß derjenige, welcher das Volk kennt, sich freut, eine so genaue Abbildung vor sich zu haben, und dem weniger Erfahrenen gleichsam eine Landkarte geboten wird, auf welcher er sich ziemlich sicher orientiren mag, was er beim Volk antreffen werde und wie es bei ihm aussieht. Etwas störend ist hingegen diese Zerstückelung und Zusammenhanglosigkeit,

worin das Ganze wie ein musikalisches Quodlibet schnell abbricht, wo man weiter noch hören möchte, und etwas Neues anfängt. Die Moral, welche darin mittelbar oder unmittelbar von dem Verfasser gepredigt wird, ist gerade nicht lar, aber immerhin weniger streng, als es dem ernstern Geist des Christenthums vollständig genügen mag. Jedoch verdient der Verfasser hierin vielleicht eher Lob als Tadel, denn die Herzenshärtigkeit des rohern Volkes gestattet nicht, gleich auf die vollständige Reinheit des Christenthums zu dringen, es muß vielmehr in vielen Fällen noch Moses und das Gesetz vorerst durchgeführt werden. — Die Sprache ist sehr populär, steigt aber in einzelnen Ausdrücken zu tief herab, als es für eine Predigt noch zuläßig ist. — Um übrigens besser, als es eine Beurtheilung im Stande ist, dem Leser einen Begriff zu geben, wie die einzelnen Stücke gehalten sind, so lassen wir ein einzelnes daraus hier folgen:

S. 93 Nr. 9. Vom Nutzen der Schule.

Schullehrer. Hochwürden Herr Pfarrer! gerade komme ich von einem bösen Weibe her; sie kennen schon die Martergörglin, die eine Schul- und Lehrerfeindin ist.

Pfarrer. Da werde ich wieder etwas Schönes hören.

Sch. Ich sagte ihr, daß sie mir ihre Kinder fleißiger in die Schule schicken solle, wenn sie nicht neuerdings und noch strenger bestraft werden wolle. Jetzt sollen sie das Weib gesehen und gehört haben! Wie eine Furie fiel sie über mich her, daß ich fast meinte, sie wolle mich anpacken und zerreißen. Dabei stieß sie einen Qualm Schimpf- und Schmähworte aus, als hagelte es; unter Anderem aber ärgerte ich mich besonders, daß sie mich einen Gemeindefresser und Leutverklager schimpfte, und auf die Schule schmähte, die für Nichts gut sei, als daß die Kinder nur das Faullenzen und Windmachen lernten. Ich weiß, Herr Pfarrer! daß in unserem Orte mehrere solche böse Menschen sind, die sich ein Vergnügen daraus machen, den Schullehrer und die Schule recht verdächtig und nach ihrem satanischen Wunsche unwirk-

sam zu machen. Es sind freilich nur Etliche, welche dieses saubere Geschäft treiben; aber sie können doch noch schaden genug, wenn ihnen nicht das Maul verstopft wird.

Pf. Herr Lehrer! beruhigen Sie sich, Sie und die Schule sollen gleich am künftigen Sonntage öffentlich in der Kirche gerechtfertigt werden.

(Nach der Homilie wurde Nachstehendes vorgetragen:)

Meine Aeltern! Es gibt nicht bloß hier, sondern an vielen andern Orten Leute, die noch zu wenig den Nutzen einer Schule kennen. Sie betrachten sie nicht mehr als eine gewöhnliche Werkstätte, wo die Religion, das Lesen, Schreiben und Rechnen, wie ein Handwerk gelehrt werden; daher achten sie den Schullehrer meistens nicht mehr, als man einen Schneider oder Schuster achtet, der Lehrbuben unterrichtet. Aber, meine lieben Leute! ein Schullehrer ist doch immer mehr als ein Schneider- oder Schuhmachermeister. Er muß heutzutage ein sehr gebildeter Mann seyn, und Vieles leisten können. Der Schullehrer ist nicht ein bloßer Abrichter zu irgend einer Kunst, sondern auch ein Menschenerzieher. Und ihr habet der Schule mehr als Lesen- und Schreibenlernen zu verdanken. Damit ihr nun, meine lieben Leute! die Sache recht einsehen möget, will ich sie euch so begreiflich als möglich machen. Ich führe euch die Kinder vor, wie sie vom sechsten Jahre an in der Schule erscheinen, sich da aufführen, und was aus ihnen wird. Aus der ganzen Geschichte müsset ihr dann selbst urtheilen und schließen, ob ich recht habe, wenn ich behaupte:

„Erst die Schule muß meistens die Kinder erziehen."

Stellet euch vor, ein sechsjähriges Kind wird in die Schule gebracht. Da sollet ihr sehen, wie leutschen es noch ist. Es traut sich kaum aufzublicken, ja fast kaum zu athmen. Mit dieser Leutscheue verbindet es ein Art Verstellung, die bald weicht, wenn es merkt, daß der Schullehrer nicht hinter seinem Rücken ist. Diese einfältige Scheu

und die schädliche Verstellung muß gleich der Schullehrer dem Kinde abgewöhnen, weil solche Leute Nichts taugen. Redet nun der Schullehrer das Kind noch so freundlich an, so verbirgt es mit den Händchen das Gesicht, und fängt gewöhnlich zu weinen an, welches bei allen verhätschelten Kindern der Fall ist, die sich von niemand Fremdem ansehen und anreden lassen. Die übertriebene Empfindlichkeit muß auch der Schullehrer abgewöhnen. Das Kind bekommt bald lange Weile und Heimwehe, welches aber nicht lange dauert, wenn es nur einmal die Leutscheue und die Zerstreutheit abgelegt hat. Jetzt hat der Schullehrer seine Mühe, dem Kinde die Aufmerksamkeit und Folgsamkeit anzugewöhnen. Dabei werden sich gleich Verstocktheit und Unartigkeiten zeigen. Befiehlt der Schullehrer Etwas, so wird es nicht gleich geschehen, und befiehlt er es öfters, dann wird das Kind sich stutzig und grob zeigen. Sobald es kecker geworden, wird es nicht artig und ruhig dasitzen wollen, sondern gerne eine Stellung annehmen, wie man sprichwörtlich sagt: „Wie der rohe Bauer im Wirthshause.“ Jetzt gehen während des Unterrichts die Neckereien gegen Mitschüler und die Spielsucht an. „Herr Lehrer!“ wird dort und da geschrien, „der oder die hat mich gezupft, gebeutelt rc.“ Anstatt aufzumerken, wird das Kind lieber spielen, schwätzen und Possen treiben wollen. Da muß der Schullehrer alle seine fünf Sinne bei einander haben, damit er gleich jeden Unfug bemerkt, ahndet und abstellt. Nichts Lieberes als naschen möchte das Kind, weil es schon vom Hause aus mit einer Tasche voll versehen ist, gerade als wenn das Kind während der paar Stunden verhungern müßte. Die Eß- und Spielwaaren verleiten andere Kinder selbst leicht zu Täuschlereien und Diebereien. Das Alles wird ein ordentlicher Schullehrer nicht dulden, sondern eher, wenn die Kinder nicht folgen wollen, ihre Taschen und Bücher visitiren, und ihnen die Eß- und Spielwaaren wegnehmen. Wird ein Kind auf etwas Unrechtes

ertappt, so lügt es gerne. Das hat es meistens schon zu Hause gewöhnt, weil es da viel Lügen hört. Wird ein Kind gestraft, so kann man wenigstens von Neulingen sehen, daß sie eine Freude an den Verweisen und Strafen anderer Kinder haben. Diese Schadenfreude muß gleich verleidet werden, damit nicht Lieblosigkeit und Hartherzigkeit Wurzel fassen. Schwätzereien und Verläumdungssucht kommen Anfangs häufig in einer Schule vor. Diese Untugenden müssen gleich bei ihrem ersten Erscheinen unterdrückt werden. Der Schullehrer muß auf dergleichen Sachen nicht achten. Aber wie unflätig erscheint oft Anfangs ein Schulkindl Gesicht und Kopf sind manchmal kaum zu kennen vor lauter Schmutz und Unordnung. Die Kleider hängen ihm oft am Leibe wie an einer Vogelscheuche. Es ränspert, schnäuzt und gibt hinten und vorne Laute, die Einem, der wenig delikat ist, leicht übel machen. Diese Unflättigkeit darf bei keinem Schulkinde geduldet werden. Und so zeigen sich bei den Schulrekruten Mängel und Fehler den Dutzenden nach, welche die Eltern gar nicht merken und ahnden, weil sie selbe oft selbst alle haben. Der Schullehrer muß nun aus einem leutscheuen einen offenen, aus einem verschmitzten — einen geraden und ehrlichen, aus einem zu empfindlichen — einen abgehärteten, aus einem Müssiggänger — einen arbeitsamen, aus einem Mutterkinderl — einen gesetzten, aus einem unaufmerksamen — einen aufmerksamen, aus einem ungehorsamen — einen gehorsamen, aus einem Starrkopfe — einen nachgiebigen, aus einem unartigen und groben — einen artigen und feinen, aus einem Neckerer und Quäler — einen leutseligen, aus einem Spieler und Tändler — einen ernsthaften, aus einem Näscher und Fresser — einen enthalt- und genügsamen, aus einem Lügner und Diebe — einen wahrhaften und redlichen, aus einem Schadenfrohen — einen mitleidigen, aus einem Verläumder und Ehrabschneider — einen rechtlichen, aus einem Schwätzer einen verschwiegenen,

und aus einem Schweinpelze — erst einen reinlichen Menschen machen; überhaupt muß der Schullehrer erst die verzogenen und entarteten Kinder zu brave und taugliche Menschen machen.

Nicht wahr, meine Aeltern! das hättet ihr Alles nicht vermuthet, was eure Kinder in der Schule lernen?

Die Kinderzucht hat noch kein Ende. Sie muß bei den erwachsenen Kindern noch fortgesetzt werden, weil immer die angebornen und angewöhnten Fehler sich wieder geltend machen wollen, ja mit dem zunehmenden Alter stärker werden. Da tritt nun der Schulmeister mit dem Zauberstabe auf, und schlägt den damit, wer, nach Verordnung der heiligen Schrift des Herrn Willen weiß, aber nicht befolgt. O das Schulstaberl hat schon viele böse Geister ausgetrieben, womit einige Kinder besessen waren! Ich sage: „Ohne Staberl oder Ruthe lasse sich gar keine Schule mehr halten,“ mögen die Philantropen oder Menschenrechtler dagegen einwenden, was sie wollen. Kinder sind auch Menschen, und zwar junge, die noch zu brauchbaren Menschen erzogen werden müssen. Und Menschen, sie mögen jung oder alt seyn, brauchen Zucht, sonst wäre das Sprüchwort nicht wahr: „Wo Zucht, da Ordnung!“

Die Zucht geht dann von der Werk- auf die Feiertagsschule über, und sie muß immer ernster und strenger werden, mit je größeren Schülern der Schullehrer zu thun hat. Auch sogar bei den Mädchen muß sie gehandhabt werden, und der Schullehrer darf gegen sie nicht zu nachsichtig und weichherzig seyn. Bei den Feiertagsschülerinnen muß er besonders gegen Putz- und Tanzsucht eifern, die sich bei dieser Gattung Schüler als fast eine zweite Natur äußert. Uebertriebene Ziererei und standeswidrige Prachtkleider muß er ahnden, wie auch die übertriebene Tanzlust mäßigen. Nun, da sind die bestehenden Gesetze dafür, welche allen Feiertagschülerinnen ohnehin den Besuch der Wirthshäuser und Tanzplätze verbieten. Bei prunk- und tanz-

noch gegen Schule, Lehrer und Geistliche! Unmöglich kann er dieses mehr, und Eltern schon gar nimmer, die jetzt erfahren haben, daß ihre Kinder in der Schule besser gehalten und erzogen werden, als zu Hause. Nimmer wird ein Solcher gegen geistliche und weltliche Obrigkeiten klagen, oder sich gar widersetzen, weil er sich nun überzeugen konnte, daß sie oft bessere Väter und Mütter sind, als sie selbst. Wenn nun eure Kinder mit Leib und Seele versorgt, und wenn sie da zu brauchbaren Menschen und guten Christen erzogen werden, ist nicht Sünde und Schade, wenn noch die armen Kinder vom Schulbesuche abgehalten werden? — Nein, das wird dahier wenigstens nicht geschehen, wo so viel für das Wohl der Kinder gesprochen und gethan wird.

(Diese Rede wirkte so viel, daß die Schmäher verstummten, und die Schule fleißiger besucht wurde.)

9.

Selbstanzeige.

Commentar über das Evangelium des Johannes von Dr. Adalbert Maier, öffentl. ordentl. Professor der Theologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau. Erster Band. Historisch-kritische Einleitung und Auslegung von Kap. I — IV. Karlsruhe und Freiburg, 1843. Herder'sche Verlagshandlung.

Da die Vorrede dieses Commentars Dasjenige zur Sprache bringt, was im Allgemeinen zur Kenntniß desselben einführt, so mag es für eine Selbstanzeige genügen, dieselbe hier mitzutheilen.

Vorrede.

Indem der Verfasser hiermit den ersten Band seines Commentars zum Evangelium Johannis der Oeffentlichkeit übergibt,

hält er es für angemessen, einige Worte über den Standpunkt und Plan seiner Arbeit vorauszuschicken. Die Aufgabe des Exegeten ist theils eine zu allen Zeiten gleiche, indem stets die Forderung an ihn geht, den Inhalt der heiligen Schriften mit Anwendung aller exegetischen Hülfsmittel gewissenhaft zu erforschen und darzustellen; theils ist seine Aufgabe durch die Erscheinungen der Zeit besonders bestimmt. In der jüngsten Periode der biblischen Wissenschaft ist die Exegese mit der Kritik, nämlich mit der s. g. höhern Kritik, welche sich mit dem objektiven Gehalte der biblischen Urkunden befaßt, in die engste Verbindung getreten, und zwar haben sie Diejenigen, welche sich zu Stimmführern in dem Fache der Bibelforschung aufgeworfen haben, um eine neue Anschauung vom Christenthume zu begründen, in Ansehung der historischen Urkunden des neuen Testaments in der Weise mit der Kritik verbunden, daß diese zum Hauptgeschäfte der Bibelforschung wurde und die Exegese sich zu ihrem Dienste bequemen mußte. Ihre Kritik hat aber den Charakter, daß sie nicht eigentlich die Unentschiedenheit voraussetzt und die geschichtliche Wahrheit der evangelischen Berichte noch in Frage stellt; sie geht richtig angesehen von der Negation aus und sucht nur dieses zum Voraus festgesetzte Urtheil durch ihre Operationen zu begründen. Ihre Grundlage und ihre Triebfeder ist nämlich eine Philosophie, welche solche Thatsachen, die unsere biblischen Urkunden enthalten, in verschiedenem Umfange leugnet, und wo sich nun ein Widerspruch mit dem philosophischen Bewußtsein einstellt, da macht sie es nur noch scheinbar von den historischen Beweismitteln abhängig, ob der Bericht Glauben verdienen soll. Eine solche Kritik ist nun freilich unwissenschaftlich, sie ist ein Widerspruch mit ihrem eigenen Begriffe, und sie müßte an ihren Resultaten selbst zweifelhaft werden, wenn es auf dem gerühmten Standpunkte der absoluten Wahrheit möglich schiene und nicht für eine Unehre gelten würde, an sich selbst zu zweifeln. Sie ist übrigens in einem gewissen Kreise zu Ansehen gekommen, wo

man gerne diese vorgebliche Stütze zur Unterlage für die auf freiem Fuße erhobene Opposition gegen das historische Christenthum gebrauchte, und sie prophezeit mit guter Zuversicht ihre immer zunehmende Anerkennung und Herrschaft. Der Verfasser erachtete es darum für eine Anforderung der Gegenwart an einen Commentar über ein historisches Buch des neuen Testaments, diese negirende Kritik, ihre Operationen und Resultate zu berücksichtigen, und zwar sowohl in Ansehung der evangelischen Thatsachen, als auch des Lehrinhaltes, inwieferne dieser als ein historisch gegebener gleichfalls unter den historischen Gesichtspunkt fällt. Die kritischen Fragen werden zum Theile in der Einleitung behandelt; aber da hier mehr ein allgemeiner Gesichtspunkt genommen werden konnte und das Besondere sich nicht in der Weise unter denselben bringen ließ, daß es eine befriedigende Beurtheilung erfahren hätte, so mußte im Commentar je wieder bei den einzelnen Abschnitten auf die Kritik übergegangen werden. Um nun in den doktrinellen Theilen des Evangeliums die Entwicklung der Lehre und den fortschreitenden Gedanken nicht zu unterbrechen und zu durchschneiden, schien es geeignet, die Einrichtung zu treffen, daß die kritischen Fragen meistentheils erst am Schlusse eines Abschnittes in Untersuchung und Prüfung genommen werden; dadurch glaubt der Verfasser auch dem Wunsche solcher Leser entgegen zu kommen, welche den kritischen Forschungen weniger zugeneigt, hauptsächlich die exegetische Behandlung suchen, die sie so von der Kritik getrennt finden. Die kritische Behandlung führte nothwendig auf die Berücksichtigung der drei ersten Evangelisten, auf die Vergleichung und Zusammenstellung ihrer Geschichtbücher mit dem vierten Evangelium, und zwar wird diese in der Weise fortgesetzt werden, daß der Commentar die Grundlinien einer Synopse sämmtlicher Evangelien enthält.

Was die Exegese und zwar insbesondere die Erklärung des Doktrinellen betrifft, so glaubte der Verfasser seine Aufgabe mit kurzen grammatischen und lexikalischen Bemerkungen

nicht zu erfüllen; ohne das sprachliche Element im geringsten zu vernachlässigen, versuchte er eine tiefere Entwicklung des Lehrstoffes, und da die wesentlichen Begriffe meistens erst aus einem höhern Zusammenhange ihre volle Klarheit erhalten und dieser Zusammenhang selbst auch zum vollen Verständnisse gehört, so wurde das Bestreben dahin gerichtet, auch diese höhere und allgemeinere Beziehung darzulegen. Diese Behandlungsweise liegt ebenso, wie die kritische, in den Forderungen der Gegenwart, da in der Theologie im Allgemeinen eine tiefere Erfassung der christlichen Wahrheit angestrebt wird, wobei die Exegese nicht zurückbleiben sollte; sie ist aber nichts weniger als eine neue Methode, denn sie wurde schon von den Vätern der Kirche cultivirt, unter welchen in Ansehung des vierten Evangeliums Cyrill von Alexandrien vorzugsweise Berücksichtigung verdient.

Die Hülfsmittel, welche für die kritische und exegetische Behandlung des Evangeliums Johannis bereit liegen, wurden sorgfältig benützt; die Schriftauslegungen der Alten sind fortgehend zu Rathe gezogen worden, und die Stellen, welche besonders beachtungswerth sind, finden sich wörtlich angeführt; ingleichem wurde auch den neuern Commentaren und den übrigen daher bezüglichen biblischen Arbeiten die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt; der Verfasser unterließ es, um die Citate nicht allzusehr zu häufen, dieselben bei jeder Materie zu nennen; sie werden nur bei wichtigern Stellen und hauptsächlich da, wo sie die neueste Kritik berühren, ausdrücklich angeführt. Der erst vor Kurzem erschienene Commentar von Baumgarten-Crusius (Theologische Auslegung der Johanneischen Schriften. Erster Band. Das Evangelium. Jena, 1843.) konnte nur noch gegen das Ende dieses Bandes berücksichtigt werden, und die Darstellung des Johanneischen Lehrbegriffes von Köstlin (Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis. Berlin 1843.) kam dem Verfasser erst zu Gesichte, als der Druck dieser Abtheilung seines Commentars bereits vollendet war.

Die Schwierigkeit einer kritisch-exegetischen Behandlung des vierten Evangeliums läßt den Verfasser eine nachsichtige Beurtheilung seiner Arbeit erwarten, und er hat die Hoffnung, daß Diejenigen, welche überhaupt einem gewissenhaften wissenschaftlichen Streben, wenn auch von geringen Erfolgen, ihre Achtung schenken, seine mangelhafte Leistung nicht ohne Wohlwollen aufnehmen werden. Von Seite Derjenigen, welche der destruktiven Kritik zugethan sind und zum Voraus über die Apologetik schelten, die den apologetischen Schriftausleger noch im Kindesalter sehen und mit langen Maßen den Weg bemessen, den er bis zur Erreichung ihrer Manneswеisheit durchzumachen habe, wird er freilich wenig Beifall finden können; es wird ihn dieser Mangel aber nicht grämen, und der gepriesene Standpunkt der absoluten Wahrheit zieht ihn so wenig an, daß er den Glanz desselben gerne Andern überläßt.

III.

Miscellen und kirchenhistorische Nachrichten.

Der Kritiker Bruno Bauer.

Nachdem sich unsere Zeitschrift längere Zeit hindurch und ausführlich mit der so genannten kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. David Friedrich Strauß beschäftiget hat, mag Mancher die Erwartung hegen, daß wir auch die Leistungen des früheren Privatdocenten in Bonn, Bruno Bauer, als des Nachfolgers von Strauß im Geschäfte der Evangelienkritik, einer Beurtheilung unterwerfen werden; wir müssen jedoch erklären, daß wir es nicht über uns gewinnen können, dieser Erwartung zu entsprechen. Strauß ist ein Mann, der wenigstens als Gelehrter würdig war, einen Hug zum Gegner zu bekommen; Bruno Bauer aber verdient keine Widerlegung, ja eine solche nur geben zu wollen, dürfte jeder Leser seiner Schriften als Beleidigung ansehen. Wo nämlich der Unsinn und die Abgeschmacktheit gar zu grell hervortreten, werden sie von Jedermann erkannt, und es erscheint als eine überflüßige Arbeit, ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen; ein wissenschaftlicher Streit mit Bruno Bauer ist aber gar nicht möglich, denn jeder Theologe, der nicht unbedingt seinen Ansichten huldigt, muß noch sehr zufrieden seyn, wenn er bloß mit dem Prädicate eines bornirten Heuchlers abgefertigt wird. Nicht leicht wird ein Individuum aufgefunden werden, bei welchem die äußersten Ex-

treme so furchtbar sich berührten, als bei Bruno Bauer. Früher mit der speculativen Theologie sich beschäftigend und sogar den Orthodoxen beigezählt, hat er später eine Richtung genommen, welche bis zum glühendsten fanatischen Religionshasse fortschritt; er bezeichnet es geradezu als seine Aufgabe, und setzt die weltgeschichtliche Bedeutung seiner Person darein, aller Religion und Theologie den Garaus zu machen. Bei dem Lesen seiner neuesten Schriften wird man häufig ungewiß, ob sie die Erzeugnisse eines infernalen Wesens oder eines dem Gelehrtenstande angehörigen Tollhäuslers seien, und wir unsrerseits sind beinahe überzeugt, daß es in seinem Kopfe nicht ganz richtig seyn könne...

Derartige Werke tragen ihre beste Widerlegung in sich selber, und sie provociren auch keine fremde Hilfe, um sie unschädlich zu machen. Uebrigens ist doch in neuester Zeit in wissenschaftlichen wie in politischen Zeitschriften viel von Bruno Bauer die Rede gewesen, und unsere Leser, von denen die wenigsten seine Schriften besitzen werden, dürften zu erfahren wünschen, was er denn eigentlich gewollt habe, denn geleistet hat er Nichts, und in welchem Verhältniß sein Standpunkt zu jenem von Strauß sich befinde. Diese Fragen wollen wir hier in der dritten Abtheilung unserer Zeitschrift beantworten. Das Werk, welches in Sprache kommt, führt den Titel:

> Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, von Bruno Bauer. Erster Band. XXIV und 416 S. Zweiter Band. 392 S. Leipzig bei O. Wigand 1841. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes von Bruno Bauer. Dritter und letzter Band. VIII und 341 S. 8. Braunschweig bei Otto 1843.

Da wir nur ein historisches Referat bezwecken, mitunter aber Unglaubliches zu berichten haben, so wollen wir, um uns gegen den Vorwurf der Uebertreibung zu sichern, der nachfolgenden Darstellung die Recensionen zu Grund legen,

welche über das Bauer'sche Werk in der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ veröffentlicht wurden.

Bruno Bauer wollte den Ursprung des Christenthums und die Entstehung der Evangelienliteratur erklären, und zwar der Art, daß der Strauß'sche Standpunkt durch ihn überwunden und antiquirt werden sollte. Nach Strauß sind die Berichte der Evangelisten Nichts Anderes als ein Cyclus von Mythen, welche allerdings im Einzelnen der historischen Basis oder Anknüpfung nicht entbehren. Im Ganzen jedoch sind sie wesentlich Gebilde einer, so zu sagen, dogmatischen Tradition, einer Tradition, die auf Nichts weniger, als der reinen Geschichte Jesu und seiner Jünger ruht, sondern sich in den Bildern und Gedankenkreisen, welche sich für das jüdische Volk in der Gestalt des Messias concentrirten, hielt und fortspann. Diese Typen der messianischen Erwartungen sind es, welche nach Strauß die eigentliche Substanz der Evangelien bilden, jedoch so, daß allerdings einerseits die erweiterten, idealeren Anschauungen des Christenthums, und andererseits manche echt historische Notizen aus Jesu Leben hineingewebt sind.

Bruno Bauer ging nun dadurch über Strauß hinaus, daß er die Resultate der Kritik desselben und deren Voraussetzungen verwarf; die evangelischen Berichte enthalten ihm zufolge keine Mythen, sondern reine Erdichtung. Er hadert mit Strauß um den letzten historischen Rest, den dieser in den einzelnen mythischen Gebilden noch durchschimmern sieht; die Frage nach dem faktischen Kerne der Berichte ist ihm durchaus „gleichgiltig,“ „lumpig,“ „sinnlos,“ und es kommen bei der Schätzung der einzelnen Evangelien nur ästhetische, philosophische Motive in Rede. Strauß hatte noch einen geschichtlichen Grundstock angenommen, um welchen sich die messianischen Ideen der Zeit gleichsam crystallisch angesetzt haben sollen, er war von der Voraussetzung ausgegangen, daß schon vor dem Auftreten Jesu die messianische Erwartung unter den Juden geherrscht habe, daß also die christliche

Gemeinde ihre „Anschauungen“ schon fertig vorgefunden und ihren Christus nur in die gegebenen Formen gegossen habe: Bruno Bauer dagegen behauptet, vor der Ausbildung der Gemeinde habe der Reflexionsbegriff des Messias nicht geherrscht; es hat also damals auch keine jüdische Christologie gegeben, welcher die evangelische hätte nachgebildet werden können.

Dieß war der letzte Faden, den die Kritik noch zu durchschneiden hatte; nur durch diesen hing ihre Aufgabe mit dem historischen Boden zusammen. Nun wird aber Jedermann mit einer Art von Betäubung oder wenigstens mit maaßlosem Erstaunen fragen, wie denn solchergestalt die Evangelien und selbst die christliche Kirche entstehen konnten. Herr Bauer antwortet mit einer Zauberformel, bei der man sich Nichts denken kann, indem er Alles aus dem Selbstbewußtseyn entstanden seyn läßt. Nach ihm that sich das neue (christliche) Princip unerwartet kund in der „Entwicklung des Selbstbewußtseyns Jesu, welches die Vereinigung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch enthielt,“ aber er behauptet auch, die Umwendung des jüdischen Bewußtseyns zum religiösen Geiste und zum Reflexionsbegriff des Messias habe schon in der Zeit des Täufers begonnen, und so sehr er hinwiederum die Wirksamkeit des Täufers und die messianische Erwartung auseinanderhält, betrachtet er doch beide als verwandte, zusammengehörige Erscheinungen, welche in der „christlichen Gemeinde“ ihre endliche Verknüpfung fanden. „Grundsätze, Principien, allgemeine Anschauungen und die Erschaffung einer neuen wesentlichen Welt — das war es, was der Gemeinde ihr Daseyn gab, was sie Anfangs allein beschäftigte und was sie später dazu antrieb, einzelne Anschauungen, Pointen, Contraste und Sprüche zu bilden. Diesen Anstoß hatte Jesus den Seinigen und durch sie der Welt gegeben.“ „Wenn eine Anschauung, sagt Bauer weiter, welche Himmel und Erde verbindet, Gott und Mensch vereinigt — zur Herrschaft kommen und der Eine Punkt werden

sollte, auf welchen alle Kräfte des Geistes sich concentriren, so war zuvor Nichts mehr und Nichts weniger nothwendig, als daß eine Persönlichkeit auftrat, deren Selbstbewußtseyn in Nichts Anderem, als in der Auflösung dieses Gegensatzes seinen Inhalt und Bestand hatte, und die nur dies ihr Selbstbewußtseyn vor der Welt entwickelte und den religiösen Geist zu dem Einen Punkte hinzog, in welchem seine Räthsel gelöst sind. Jesus hat dies ungeheure Werk vollbracht." „Er ist der Mann, der die Welt erschütterte, indem er das Selbstbewußtseyn zur Unendlichkeit erweiterte und als die Macht über die Sünde offenbarte."

Hiernach sollte man meinen, Bruno Bauer erkenne die Persönlichkeit Jesu an und halte ihn für den Stifter der christlichen Gemeinde, was jedoch nicht der Fall ist. Im Anfang seines Werkes mag er diese Ansicht noch gehegt haben, denn er hat seine Meinungen im Verlaufe des Druckes auf eine höchst widerwärtige Weise öfters geändert und dadurch sein Buch mit Widersprüchen vollgepfropft, aber schon aus seiner Voraussetzung, in den Evangelien kein Jota geschichtlicher Wahrheit anzuerkennen, ergiebt sich, daß er die Existenz der Person Jesu negiren muß, was er denn zuletzt auch unverholen ausspricht. Der Begriff des Messias ist ihm kein historischer, sondern ein Reflexionsbegriff, die Persönlichkeit Jesu der Reflex des Gemeindebewußtseyns. Da nach seiner Behauptung das sogenannte Selbstbewußtseyn nur die Zustände der Gemeinde und ihren Conflikt mit der Welt abbildet, so kann der Träger ihrer religiösen Anschauung eben so gut ein Phantom als eine historische Person seyn, und wenn mit klaren Worten gesagt wird: „Der Gedanke des Messias und zwar der Gedanke, daß dieser der Messias sei, gab der christlichen Gemeinde ihre Existenz, oder vielmehr Beides, die Bildung der Gemeinde und der Hervorgang jenes Gedankens, sind Eins und Dasselbe, und fallen der Sache und der Zeit nach zusammen;" wenn wir ferner lesen: „der historische Christus ist der Mensch, den das

religiöse Bewußtseyn in den Himmel erhoben hat," so sieht man leicht ein, daß da an einen persönlichen Stifter des Christenthums nicht gedacht werden könne. Wenn sich nun Jemand vorstellig oder begreiflich machen kann, wie unter solchen Umständen das Christenthum und die christliche Gemeinde haben entstehen können, so gratuliren wir ihm; wir wenigstens gestehen offen, daß wir bei der Antwort, Alles sei aus der Entwicklung des Selbstbewußtseyns hervorgegangen, Nichts oder wenigstens Nichts Vernünftiges zu denken vermögen.

Produkte des Selbstbewußtseyns sind nach Bruno Bauer auch die Evangelien; sie sind schriftstellerische Versuche, den in dem Bewußtseyn der Gemeinde reflektirten Messiasbegriff an der fingirten Person Jesu concret darzustellen; die Interessen und Kämpfe der Gemeinde werden beschrieben, als habe sie Jesus in seinem Leben und während seines Kampfes mit der jüdischen Welt erfahren, das Selbstbewußtseyn der Gemeinde wird in seiner Person concentrirt. Alle vier Evangelien sind deßhalb nur Ausprägungen der schöpferischen Plastik des religiösen Geistes, individuelle Ausdrücke des christlichen Gemeindebewußtseyns, pure Gebilde der Reflexion, oder deutlicher, sie sind der äußere Reflex der inneren Erlebnisse, Anschauungen und Postulate, welche in der jungen Gemeinde lagen.

Der Erste, welcher es versuchte, die inneren Erlebnisse und Anschauungen der christlichen Gemeinde in historischer Form zu schildern, konnte seiner Phantasie freien Spielraum geben, und da er an keine geschichtlichen Thatsachen gebunden war, mußte er eine freie Composition, ein kunstvolles Ganzes schaffen. Dafür hält denn nun Bruno Bauer das Evangelium des Marcus; Marcus ist nach ihm der eigentliche Schöpfer des Urevangeliums, welches zuerst Lucas, dann Matthäus überarbeiteten. Hier begegnet jedoch dem Herrn Bauer der verdrießliche Umstand, daß Lucas und Matthäus reicheren Inhalt haben, als Marcus, und daß sie den ge-

meinschaftlichen Inhalt häufig richtiger und angemessener verarbeiteten, mithin ihr Muster und Vorbild übertrafen. Bauer weiß sich zu helfen. Was den reicheren Inhalt des Lucas und Matthäus betrifft, so haben sie denselben selbst fabricirt, sie haben als geistvolle Fortsetzer einestheils mit echt künstlerischem Pragmatismus und feinem Takte die Andeutungen des Marcus verarbeitet, und neue sinnige Situationen und gelungene Würfe gewagt, anderntheils aber haben sie den Marcus mechanisch copirt, seine Data für blanke Historie genommen und in ungeschickter Weise metamorphosirt, seine kunstreichen Anlagen erweitert oder verengt, durchkreuzt, versetzt, verstümmelt und verkünstelt. So z. B. ist der Hauptmann von Kapernaum, eine namhafte Person in der evangelischen Geschichte, dem Marcus unbekannt. „Er erzählt aber dafür die Geschichte von dem hellenischen Weibe, deren Tochter Jesus auch aus der Ferne heilt,“ — „der Hauptmann ist das kanaanitische Weib.“ Die dem Lucas eigene Geschichte von Zachäus ist aus dem Gastmahl des Zöllners Levi herausgesponnen. „Lucas hat den Bericht, den er schon einmal dem Marcus nachgeschrieben hatte, auf eigene Hand in einer Variation zum zweiten Mal gegeben.“

Wo Matthäus und Lucas hinsichtlich der besseren Anordnung und Verarbeitung des Stoffes von Marcus etwas voraushaben, wo das Evangelium des letzteren den Anforderungen des Herrn Bauer nicht entspricht, da muß auch er, der eigentliche Schöpfer der evangelischen Geschichte, ungeschickte Verbindungen, unpassende Einschiebungen, Verwirrtheit der Darstellung, Uebertreibungen u. dgl. sich vorwerfen lassen; es wird anerkannt, daß die andern Evangelisten dieß und jenes „schon viel besser“ placirt haben, und wo Alles nicht helfen will, wird das Radicalmittel späterer Glosseme in Anwendung gebracht. Man kann sich kaum etwas Tolleres vorstellen, als das Verhältniß, in welchem nach Bauer die synoptischen Evangelien zu einander stehen. Da soll Marcus der Schöpfer der evangelischen Geschichte seyn, und

doch unfähig, sie in eine ordentliche Fassung zu bringen; er soll sie frei gebildet haben, und doch wird auch zugestanden, „daß er von fremden, schriftstellerischen Arbeiten abhängig gewesen, die er nicht recht in seinen Plan einfügen konnte." Was ist es aber alsdann mit seinem Urevangelium? Was soll man überhaupt zu einer Charakteristik sagen, welche jetzt die Verfasser der plattesten Mißverständnisse, der gröbsten Verunstaltung des Gegebenen beschuldigt, und dann wieder ihren echt künstlerischen Pragmatismus, ihren feinen Takt bewundert, wie dieß den Evangelisten von Bruno Bauer so oft wiederfährt. Was soll man von einer Kritik denken, welche z. B. den Matthäus „einen sinnigen, oft geistreichen Componisten," einen echten „Künstler" nennt, und im nächsten Augenblick ihn einen bornirten Chronisten, einen kleinlichen Buchstabenknecht schilt?

Noch freier als die Synoptiker soll Johannes zu Werke gegangen seyn; in ihm trete die Reflexion ungehemmter auf, und sein Evangelium sei als die späteste zugleich als die speculativeste Schöpfung zu betrachten. So ist denn die Geschichte Christi bis auf das Atom vernichtet, und uns bleiben nur die Phantasiestücke der Evangelisten, jene „Wahrheit und Dichtung," in der sich statt des Stifters die Gemeinde spiegelt.

Uebrigens sind die Evangelisten doch nicht eigentlich die Urheber ihrer Werke, das Selbstbewußtseyn der Gemeinde ist es vielmehr, welches die Idee des Christenthums, den Gottmenschen, welches die christliche Gemeinde selbst und mit ihr die evangelische Geschichte ins Leben rief. Die Evangelisten standen im Dienste der Gemeinde als deren Organe, und wurden von dem Lebenskreise derselben getragen, befruchtet und gezügelt. Ihre Subjectivität feierte allerdings nicht, aber ihre Thätigkeit war keine willkürliche, sondern eine, ob auch mehr unbewußt, gebundene. Die Gestaltung, die Composition, die Färbung war ihr individueller Antheil, allein die Ideen, welche sie in courante Bilder umschufen, waren von

der Gemeinde gegeben. Die Evangelien sind daher in einem gewissen Sinne rein schöpferische Produkte ihrer Verfasser, aber ihre Bedeutung ist nur die eines Symbols der herrschenden Ideen, unter deren Constellation sie geschrieben sind. Zwar wird auch von Bruno Bauer erklärt, daß man doch nicht auch so sprechen dürfe, als ob die Gemeinde die Künstlerin wäre; der Schriftsteller sei es vielmehr, welcher — allgemeine Ideen, die ihm allerdings aus seinem Lebenskreise zugeflossen seien, in mehreren Gestalten auszuarbeiten liebe, so daß die Gemeinde der Ideen doch erst nur in der concreten Vorstellung bewußt werde: allein wenn die Ideen vor ihrer Verarbeitung durch die Evangelisten gar keinen Ausdruck hatten, so begreift man nicht, wie sie den Evangelisten zufließen konnten, und wenn sich die Gemeinde ihrer erst durch die Evangelisten bewußt ward, so können die Evangelisten sie nicht von der Gemeinde entlehnt haben. Auch hier müssen wir also sagen, wer sich mit Bruno Bauer die Entstehung der Evangelien zu erklären vermag, und dabei gesunden Geistes zu seyn behauptet, ist ein Wesen, welches wir anstaunen.

Da die Evangelien keinen Funken historischer Wahrheit enthalten, so können sie nicht einmal mehr mythisch aufgefaßt werden; die einzige Auffassung, welche sie zulassen, ist vielmehr die philosophische oder speculative. Um von dieser einen Begriff zu geben, wollen wir einige Hauptresultate der Bauer'schen Kritik hier mittheilen. Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu ist zuerst ein Product des Lucas. „Wir haben es hier mit dem religiösen Selbstbewußtseyn in dem Stadium seiner schöpferischen Selbstentwicklung zu thun." „Lucas schafft von vornherein ein abgerundetes Ganze, was ihm sonst in seinem Evangelium nicht wieder gelungen ist." „Matthäus, der die Keime seiner Vorgeschichte aus der des Lucas nimmt, läßt sich so wenig von dieser stören, daß er eine zusammenhängende neue Composition bildet, was ihm in dem übrigen Theil seines Werkes auch nicht wieder in so großem Umfange möglich gewesen ist." „Die Erfahrungen

der Gemeinde, ihre Ausbreitung in der heidnischen Welt, ihr Leiden und Märtyrthum gab ihm Stoff zu seiner Arbeit." „Ein spätgebornes Kind ist der Täufer, denn seine Person war die Grenzmarke zwischen der Erschlaffung der vorhergehenden Jahrhunderte und dem Aufgang der Heilssonne, und die ausgebreitete Dialektik der Geschichte wird nun in die Kümmerniß eines greisen Ehepaars und dessen Begnadigung mit einem Sohne zusammengezogen." Daß Jesus und Johannes fast zu gleicher Zeit auftreten, will sagen, „daß die Offenbarung in ihren verschiedenen Stadien sich immer gleich bleibe, und mit dem Täufer wie mit Jesus das Eine, unveränderliche Gottesreich gekommen sei." „Die Versuchungsgeschichte stellt uns dar die Unterordnung und das Eingehen der Gemeinde in die Vernunft der Natur und Geschichte; den Kampf, den die Vorstellung von der abstracten Allgemeinheit des Princips mit der empirischen Welt zu führen hatte u. s. w." Solche Träumereien und Hirngespinste sollen nach Bruno Bauer den Inhalt der Evangelien bilden!

Daß dergleichen Behauptungen mit jeder Theologie, selbst auf protestantischem Gebiete, unvereinbarlich sind, ist klar, auch leugnet Bauer jeden Zusammenhang mit derselben. Alles, was nur in entfernte Berührung mit der Theologie kommt, ist ihm Gemeinheit, Heuchelei, Schamlosigkeit. Er stellt ein absolut Neues auf: er wird die Menschheit von ihren Ketten erlösen. Nicht die evangelische Geschichte, die durch ihn, wie er meint, bereits nicht mehr existirt, sondern das in ihr schlecht genug reflektirte Selbstbewußtseyn; nicht die Persönlichkeit eines Jesus, der nie existirt hat, sondern das Gott gewordene Ich ist es, von dem die ganze christliche Welt, die Entwicklung der neuen Zeit ihren Ursprung nahm. Nur Blendwerk ist alle evangelische Geschichte, durch welches der sich entfremdete Geist sich selbst parodirte. Die Kritik ist damit zu Ende, und es wird — so versichert Bauer in allem Ernste — bald keine Theologie und, ausgenommen seine eigenen Kritiken, auch keine theologischen Bücher mehr geben.

Diese Erwartung und überhaupt die ganze Bauer'sche Kritik erscheint uns als das non plus ultra von Aberwitz; die Kritik findet aber in der Hegel'schen Philosophie, welche Bauer nur auf das Extrem getrieben hat, ihre befriedigende Erklärung. Die Hegel'sche Philosophie ist es, welche den Menschen von allen Mächten außer und über ihm befreien will, ihn selbst zum Maaß und Gott des Alls proclamirt, und consequent keine Art der Abhängigkeit, weder eine religiöse, noch eine natürliche anerkennt. Während die Hegelianer der rechten Seite das Verhältniß des absoluten zum endlichen Geiste als den Proceß betrachten, in welchem das unendliche Selbstbewußtseyn Gottes im endlichen sich offenbart, und so in gewisser Weise noch die Persönlichkeit Gottes statuirt wird; während bei Strauß zwar das Absolute sich bereits in eine unsichere Nebelgestalt, in die Idee hat verflüchtigen müssen, so jedoch, daß diese immer noch als dunkler Hintergrund über dem individuellen Bewußtseyn schwebt; — während dessen löst die Kritik Br. Bauers diese noch „mysteriöse Substanzialität zu dem auf, wohin ihre Entwicklung treibt — zum unendlichen Selbstbewußtseyn. Die Kritik muß den letzten Anhalt, den sie am unerkannten Positiven besaß, zertrümmern und sich in das freie Element des Selbstbewußtseyns versetzen, an welchem sie sich allein zu halten, in welchem sie sich zu orientiren hat. Dadurch wird die letzte That der Philosophie vollbracht."

Vor diesem Standpunkte, welcher das menschliche Selbstbewußtseyn, das ihm als Einzelnes doch zugleich das Unendliche ist, auf den Thron erhebt, verschwindet jedes andere unerkannte Positive — heiße es Gott, Idee, Substanz — und erscheint ihm sofort als bloßes Moment seiner selbst. Jene Mächte sind nur Illusionen, nur Götzenbilder, welche das Selbstbewußtseyn sich macht und machen muß, so lange es noch in der niedern Region des Glaubens, in der Atmosphäre der Unwissenheit und Unfreiheit gebannt ist. Es sind nur Nebel, die aus der innern Unklarheit sich erzeugen, in denen

der Mensch sich selber spiegelt, ohne es zu ahnen; Gestalten, die er für himmlisch hält, weil sie über seinem Horizonte stehen, die aber für den, welcher von der Höhe blickt, gar nicht mehr existiren; Gespenster, die vor dem Hahnenschrei des Tages fliehen und nur im mystischen Halbdunkel der Kirche noch eine Zuflucht finden, wo das Licht gebrochen nur und trübe sich hineinstehlen darf. Die Theologie wird zur bloßen Anthropologie, und die Kritik setzt ihre höchste Thätigkeit daran, die Religion durchaus abzuschaffen, „es ist ihr größter Ruhm antichristlich zu seyn." Das neue Weltprincip geht auf, und die goldene Zeit ist nahe herbeigekommen, wo die Menschheit frei seyn wird und keine anderen Götter neben sich haben. Die Kritik gewinnt dem Menschen den Himmel, d. h. dem geistigen Ungethüme, dem verkehrten Geiste, dem Gespenst, der Unbestimmtheit der Illusion, der Lüge wieder ab; sie bringt ihn wieder zu sich selbst, nachdem er auf eine grauenvolle Weise außer sich gewesen war, so daß er von nun an Alles in Allem seyn wird.

So ist denn eigentlich erst Bruno Bauer der Erlöser der Menschheit geworden, weil in ihm erst das unendliche Selbstbewußtseyn zu sich gekommen ist und seine Ketten gesprengt hat, d. h. weil er erst den Menschen belehrt hat, Nichts über sich anzuerkennen, Alles Heilige, heiße es Gott oder Religion, zu verachten, und in der Entwicklung seines Selbstbewußtseyns, also auch in der Befriedigung aller seiner Triebe und Leidenschaften, durch keine Macht sich hemmen zu lassen. Wie aber, wenn das unendliche Selbstbewußtseyn vom kirchlichen auf das politische Gebiet sich wirft, und es z. B. absurd und als eine Beleidigung seiner selbst findet, daß Deutschland so viele Regenten besitzt? Wir begnügen uns mit dieser Andeutung, beklagen müssen wir aber die Bornirtheit jener Staatsmänner, welche immer noch im Ultramontanismus, wie sie es nennen, ihren gefährlichsten Feind erblicken.

Bruno Bauer war früher Privatdocent an der protestantisch-theologischen Facultät in Bonn, und in Folge seiner bisher besprochenen Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker wurden den gesammten protestantisch-theologischen Facultäten der preußischen Hochschulen die Fragen vorgelegt: 1) welchen Standpunkt der Verfasser nach dieser seiner Schrift zum Christenthume einnehme, und 2) ob ihm nach der Bestimmung der preußischen Universitäten, besonders aber der theologischen Facultäten auf denselben, die **licentia docendi** verstattet werden könne. Bei dieser Veranlassung that sich die innere Zerrissenheit des Protestantismus auf eine merkwürdige Weise kund. Kaum eine Facultät konnte sich über ein einstimmiges Gutachten vereinigen; von mehreren erschienen zwei, so daß sich klar herausstellte, wie sehr die Professoren einer und derselben Facultät in ihren theologischen Ansichten getrennt seien. Die eingegangenen Gutachten wurden veröffentlicht unter dem Titel:

> Gutachten der evangelisch-theologischen Facultäten der königlich preußischen Universitäten über den Licentiaten Bruno Bauer in Beziehung auf dessen Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Im Auftrage des vorgesetzten hohen Ministeriums herausgegeben von der evangelisch-theologischen Facultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Berlin 1842.

Beim Durchlesen dieser Gutachten läßt sich nicht verhehlen, daß sie, einige wenige ausgenommen, durchaus farblos und unbefriedigend sind, indem sie keineswegs gründlich auf die Sache eingehen, sondern sie nur **extremis digitis** berühren. Die Mehrheit der Stimmen (16 gegen 11) sprach sich dahin aus, daß dem Hrn. Bruno Bauer auch fernerhin die **licentia docendi** an der theologischen Facultät zu Bonn gestattet werden könne, ja, was ganz unglaublich erscheint, die Verfasser des einen Greifswalder Votums erklärten sogar, „daß Bauers religiöse und sittliche Weltanschauung im Allgemei-

nen eine christliche sei, und daß er mit seiner Grundüberzeugung auf christlichem Boden stehe."

Uebrigens wurde Bruno Bauer dennoch von seinem Lehramte entfernt, und in Folge hievon veröffentlichte er die Schrift:

Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich und Winterthur. Verlag des lit. Comptoirs. 1842.,

welche seine frühern Ansichten wiederholt, und an Leidenschaftlichkeit wohl Alles übertrifft, was je in der literarischen Welt zum Vorschein kam. Bauer geberdet sich darin wie ein Tobsüchtiger, er stampft mit den Füßen, ballt die Faust und brüllt, und erstickt am eigenen Zorn. Er, der es seiner Kritik zum weltgeschichtlichen Ruhme anrechnet, die Theologie, die Kirche, die gesammte Religion gestürzt zu haben; der von seinem Buche behauptet, es sey Ein Beweis, Eine Anklage der Schmach, welche die Theologie der Welt und der Menschheit angethan; der (mit Schauder referiren wir) von der Langweile des inhaltslosen ewigen Lebens, von der Entmenschung des Menschen im Gebet, in der Taufe, in der Confirmation, in der Ehe redet: er behauptet, dem Statut der theologischen Facultät zu Bonn, „nach der Lehre der evangelischen Kirche die theologischen Wissenschaften zu pflegen und fortzupflanzen, insbesondere aber durch Vorlesungen und andere akademische Uebungen die dem Dienste der Kirche sich widmenden Jünglinge für diesen tüchtig zu machen," wie nur irgend einer gefolgt zu seyn, und läugnet entschieden seinerseits die Nothwendigkeit, aus der Facultät und besonders aus der Kirche auszutreten. Wie er sich über den letzteren Punkt expectorirte, wollen wir zum Schluß noch anführen.

Er sagt: „Meint ihr, damit wäre Etwas gethan, wenn wir ohne Weiteres über die religiösen und kirchlichen Schranken hinwegsprüngen? Jeder Bube, jeder Abenteurer kann es thun und der Pfahlbürger, der in der Sorge für seine egoistischen Interessen versumpft ist, hat es in seiner Weise längst gethan, wenn er seine Blicke über den Sumpf seines tägli-

chen Lebens nicht hinausrichtet und jene Schranken dadurch für seine Person aufhebt, daß er sie ignorirt. Meint ihr, es käme uns nur auf unsere Person an und wir wären befriedigt, wenn wir nur frei sind? — Wir wollen nicht nur für unsere Person mit Kirche und Religion brechen, sondern auf eine allgemeine Weise, so daß der Bruch eine Angelegenheit der Welt, die allgemeine Sache der Geschichte wird. — Die Kritik arbeitet sich durch alle religiösen und kirchlichen Voraussetzungen hindurch; soll sie nun, wenn sie am Schluß alle Schranken aufgelöst hat und wirkliche Freiheit geworden ist, noch besonders vor euch hintreten und sagen: ich bin frei! Wie läppisch! Oder malt sich die Kritik so schlecht ab, daß sie in der Unterschrift noch besonders sagen muß, was sie ist, oder nicht ist? — Der Kritiker kann und darf nicht einmal auf den Gedanken kommen, zu erklären, daß er aus dem kirchlichen Verbande heraustrete. — Die Kirche, aus deren Verband ich trete, erkenne ich durch den Austritt selbst als eine Macht an, der ich mich nur durch die Flucht entziehen kann, und der ich mich im Gegentheil unterwerfen müßte, wenn ich nicht ausdrücklich aus ihrem Verbande heraustrete. Für den Kritiker hat aber die Kirche keine Macht mehr, der er sich durch die Flucht entziehen müßte. Er flieht nicht aus dem Gefängnisse, sondern er will, daß es überhaupt nicht mehr stehen bleibe. Er bestürmt es nicht von Außen, sondern zerbröckelt es von Innen. Er bleibt mit Willen im Gefängniß, um zu zeigen, daß es für die Freiheit kein Gefängniß ist, daß nämlich die wahre, ernstliche Freiheit seine Mauern zersprengt. Gestehen wir es nur: wir können gar nicht aus der Kirche treten. „Wo sollten wir denn hin? Können wir der Berührung mit der Muthlosigkeit, der Trägheit und Heuchelei entgehen? Nein!“ Was bleibt also? nichts, als daß wir uns den kirchlichen Formen unterwerfen d. h. sie gerade durch unsere Unterwerfung für einen inhaltslosen Schein erklären, als solchen öffentlich prostituiren und

das allgemeine Bewußtseyn daran gewöhnen, sie als solchen zu betrachten."

Durch das Gesagte glauben wir unsere Leser mit Bruno Bauer hinlänglich bekannt gemacht zu haben. Das Böse ist dergestalt in die moralische Weltordnung verflochten, daß es gegen die Absicht und den Willen seiner Urheber dem Guten dienstbar seyn muß; dieser Erfolg steht auch von den Bestrebungen Bruno Bauers zu erwarten.

Marheinecke hat in seinem Separatvotum über die Bauer'sche Angelegenheit darauf hingewiesen, daß die Kritik Bruno Bauers ihrem ganzen Wesen nach in der negativen Richtung wurzle, welche bereits seit länger als einem halben Jahrhundert in der protestantischen Theologie sich festgesetzt habe. Wer Bauer verwirft, sagt Marheinecke, der muß „die lange Reihe aller Kritiker wenigstens seit 100 Jahren gleichfalls verwerfen; und es wäre sehr hart, einem Individuum aufzubürden, was, wenn es eine Schuld ist, die Schuld zugleich eines ganzen Zeitalters ist." — Ein naives, aber höchst merkwürdiges Geständniß. Die Resultate der Kritik Bruno Bauer's wären also die natürlichen Consequenzen des neueren Protestantismus? Es veranlaßt uns dieses, auf folgendes Buch aufmerksam zu machen:

Der Protestantismus in seiner Selbstauflösung. Eine theologisch-politische Denkschrift in Briefen von einem Protestanten. 2 Bde. Schaffhausen bei Hurter. 1843.

Der Referent im „Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur, Heft 46. 17. Nov. 1843." spricht sich darüber unter Anderm also aus: „Der Verfasser bringt allerdings Manches zur Sprache, was auch von den Protestanten wohl zu beherzigen ist. Er hat die Zeitgebrechen scharf beobachtet und den wunden Fleck der evangelischen Kirche in unserer so zerrissenen Gegenwart klar erkannt. Wer, dem überhaupt das Wohl der Kirche und das Gedeihen des kirch-

lichen Lebens am Herzen liegt, sollte nicht in seine Klagen über die Unsicherheit des Bekenntnisses, über den zerrüttenden Kampf sich schroff einander gegenüberstehender Parteien, über den Mangel an einem rechten Einheitsbande, welches Alles den Protestantismus seinem unvermeidlichen Verfalle immer gewaltiger entgegendrängt, einstimmen? Allerdings ist es dahin gekommen, daß die rücksichtsloseste Willkür in Glaubenssachen das Wort führt und das Bewußtseyn der Kirche vielfach gänzlich verloren gegangen ist. Allerdings ist es nicht zu verkennen, daß an eine anerkannte norma credendorum et docendorum kaum mehr zu denken ist, und die Kirche, alles selbstständigen Lebens beraubt, mehr oder weniger eine Polizeianstalt geworden ist. Nirgends Einheit des Cultus, des Glaubens, der Verfassung, der Gesang- und Lehrbücher, der Feste und heil. Zeiten. In so viele Länder und Staaten Deutschland gespalten ist, so viel Verschiedenheit auch macht sich geltend auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens, und so sehr es als Hohn klingt, wenn II. 337 von einer Kön.-Preußischen und Fürstlich-Reußischen, von einer Kön.-Würtembergischen und Freistädtisch-Frankfurtischen Kirche die Rede ist, welche alle zusammenaddirt noch keine Kirche geben, in der Praxis ist es wahrlich nicht unbegründet. Und abgesehen wieder davon, welch' eine bis zum Grellen bunte Verschiedenheit der Doctrinen und Glaubensansichten, die alle in derselben Kirche Raum haben und sich vertragen sollen! Dort der rationalismus vulgaris eines Paulus, Wegscheider, Röhr, hier der speculative Rationalismus von Strauß bis auf Feuerbach und Bruno Bauer, und neben und zwischen denselben die Orthodoxen und Supranaturalisten und Pietisten und wie sie weiter heißen. Darum, welch ein Getümmel leidenschaftlicher Kämpfe auf dem Gebiete der sogenannten protestantischen Kirche, welch' eine Zwietracht, die allenthalben sich geltend macht, wie sie durch das gepriesene und der Idee nach preisenswerthe Werk der Union nicht gehoben, vielmehr vergrößert worden ist! Nirgends zu finden jene

Einheit im Geiste durch das Band des Friedens, welche der Apostel preist und fordert. Das Alles liegt offen zu Tage und von verschiedenen Seiten her sind Warnungen ertönt und Vorschläge gemacht worden, den Sturm zu beschwichtigen und drohendes Unheil abzuwenden. Nun leben wir der fröhlichen Zuversicht, daß der Herr fort und fort seine Kirche schützen und auch aus den gährenden Elementen dieser Zeit das Eine und Ewige entwickeln werde; aber die Augen verschließen wollen vor dem drohenden Unwetter, das von allen Seiten heraufzieht, wäre thöricht und verderblich. So verdient auch der anonyme Verfasser dieser Schrift wenigstens insofern allen Dank, daß er scharf und ernst zur Sprache gebracht, was nicht zu vertuschen und zu bemänteln ist."

Wir wollen nun auf zwei Werke der protestant. Literatur aufmerksam machen, welche zu der destructiven Richtung in einem erfreulichen Gegensatze stehen, und ihres wissenschaftlichen Gehaltes wegen auch für Katholiken wichtig sind, so daß sie alle Empfehlung verdienen. Das erste ist:

Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Von H. E. F. Guerike, Professor der Theologie zu Halle. Leipzig bei Köhler 1843.

Ueber dieses Werk spricht sich der Recensent im „Leipziger Repertorium," Heft 38. 22. Sept. 1843 unter Anderm also aus:

„Bei den neuerlich wie Schlag auf Schlag erfolgten Angriffen auf die Aechtheit heiliger Schriften, besonders des Neuen Testaments, war eine neue Isagoge von wissenschaftlich conservativem Standpunkte zum dringenden Bedürfnisse geworden. Eine solche in vorstehendem Werke zu erwarten, würde man schon nach der bekannten theologischen Gesinnung des Verfassers berechtigt seyn. Derselbe mag stets und vornehmlich nur Polemik, selbst auf die Gefahr hin nicht üben, daß ihm mancher Freund ernstlich darum schmolle. Inzwischen

hat er es an gelegentlich gebotenen Widerlegungen jener „jung-theologischen Kritik (S. 191) oder vielmehr (S. 264) „alle historische Basis umstürzenden, Alles verkehrenden weil selbst verkehrten, besonders auch in der modernen Revolte gegen das Johannesevangelium (S. 265) zu Tage gekommenen Hyperkritik“ nicht eben fehlen lassen; ja man könnte die Art und Weise dieser Abwehr hin und wieder [wenn z. B. von „neumodigen theologischen Stutzern“ oder „Aftertheologen“ gesprochen wird, welche „auf speculativem Fundamente moderner Allwissenheit“ (S. 195) „die nüchterne Wirklichkeit in gespensterhafte Idee auflösen“ (SS. 247. 195), oder von „Titanen und Giganten, auf die er bei seinem festen und ruhigen Gange nur die Rücksicht nehme, die auch Pygmäen nicht zu versagen sei“ (S. III)] etwas animos finden. Doch läßt sich bei dieser polemischen Apologetik eine gewisse Gradation nicht verkennen, indem der Verfasser gegen ernstere und gehaltene Gegner fein, oft urban, z. B. gegen de Wette und auch noch gegen F. C. Baur mit sichtlich wissenschaftlichem Respect, gegen Credner aber schon ziemlich stark sich äußert (S. 365). Ungleich schärfer würdigt er Strauß, Lützelberger, Reuß und Br. Bauer, oft mit trockner Relation ihrer Ideenreihen, vornehmlich aber des Letztgenannten „speculative Rusticität, subjective Faseleien und schamlos antichristliche Nacktheit“ (S. 312, 247), wobei derselbe sich „so sublimirter Waffen bediene, daß bis daher die Historie noch nicht recht wisse, ob es mit solchen Possen ihm Ernst sei“ (S. 313). Ja den Lützelberger'schen Angriff auf Johannes nennt Guerike (S. 313 f.) „in seinem negativen, destructiven Theile nur von Zaghaften respectirt, dem ganz positiven Gehalte nach aber ein grundehrliches Zeugniß theol.-historischer Verrücktheit.“ Uebrigens geht unsere Schrift auf die zu bestreitenden Behauptungen oder auch nur möglichen Einwendungen, so weit es thunlich und sich der Mühe verlohnt, meist gründlich ein, stellt sie und sofort ihre Richtigkeit mit einfachen, überzeugenden, oft überraschenden Gegen-

gründen dar, wobei der Verfasser in der Hauptsache auch mit großer und um so schätzenswertherer, ja gewissermaßen historischer Mäßigung verfährt, als jene gegnerischen Erscheinungen so neu sind und ihn gleichsam noch im Kampfe umringten und umschwärmten.

Diese der Sachlage nach unumgänglich negative Tendenz des Werks wird jedoch von dessen „positiver historisch-kritischer" Natur hoch überragt. Man wird gewiß darin nicht leicht etwas von Dem vermissen, was man in einer solchen Schrift und in der Gegenwart zu finden berechtigt ist, zumal da der Verfasser auch die haltbaren Resultate, Reflexionen und selbst besonders treffenden Ausdrücke seiner Vorgänger gern und meist unter deren Erwähnung mit aufspeichert. Während die Reuß'sche „Geschichte des Neuen Testaments" der eigentlichen und bisherigen Einleitungswissenschaft gegenüber sich materiell und formell als ungenügend und problematisch darstellt, vertheilt der Verfasser alle die mehr oder weniger wesentlich hierher gehörigen Stoffe in einer an die herkömmliche, so natürliche mit Recht sich anschließenden Disposition, und durchspricht sie mit gedrungener Ausführlichkeit, Beherrschung und Klarheit und dabei in so körnigem Style, daß auch namentlich noch die mehr reflectirenden Zeichnungen (z. B. das des Johannesbildes S. 290 f.) durchaus reinlich und in gelungenen Umrissen erscheinen. Daher steht auch das Ganze eben so faßlich und vollständig als gereift und gründlich da. Feind insbesondere der leidigen Hypothesensucht, behauptet der Verf. beharrlich und glücklich den angekündigten kritisch-historischen Standpunct, weist fortwährend auf die Quellen zurück und führt seine Belege gewöhnlich urkundlich vor, wobei er insbesondere eine reiche patristische Belesenheit entwickelt. Denn diese und andere Erläuterungen und Erhärtungen, meist als Noten unter dem Texte, so wie die ganze sorgfältige und sehr anschauliche Darstellung (z. B. die von den Editionen des N. T.) zeugen ausdrücklich davon, daß der Verf. so weit immer möglich nach Autopsie schrieb.

Dasselbe gilt größtentheils von der fleißig bis zur neuesten Zeit fortgeführten Literatur.

Einem starken Irrthum aber würde man Raum geben, wollte man nach der oben kundgewordenen Gesinnung des Verfassers glauben, diese möchte der kritischen Unparteilichkeit und Sicherheit Eintrag thun; im Gegentheile wird man sich bald überzeugen, wie eben dieser positive Gegensatz von dogmatischem Indifferentismus und Hasse vielmehr zu einem rechten Tact und Halt geworden sei, so daß das gesunde Urtheil, von welchem das Buch durchweht ist, sich nicht als ein nur mechanisch-objectives, sondern auch zugleich als subjective warme Durchdringung seines Objectes erweist. Denn dieselbe Wahrheitstreue — und eben als solche keine einseitige — wahrt dem Verf. praktisch auch seine Unbefangenheit, deren er sich bereits in der sehr richtigen Bemerkung (S. 12) selbst bewußt ist, daß viele ältere Isagogiker durch dogmatisches Vorurtheil sich eben so hätten leiten lassen als neuere (besonders hinsichtlich der Authentie), nur diese durch das gerade entgegengesetzte. Ja er bekennt sich zur wissenschaftlichen Freiheit auch theoretisch in der Zusage (S. 6), daß „die Frage über Aechtheit und resp. Glaubwürdigkeit der Schriften in ihrem ganzen vollen Detail Antwort erheische, und zwar eine Antwort, zu geben weder in unhistorischer Willkür, die nur nach innerlich subjectiven Eindrücken a priori entscheiden, noch in dogmatischer Befangenheit, die alle zeitlich menschliche Betrachtungsweise verpönen und nur a posteriori, nach Maaßgabe des Dogma, richten wolle, sondern rein und klar nach dem Ergebnisse historischer, äußerer und innerlicher Gründe in ihrer Harmonie, in Handhabung gewissenhafter, wahrheitsliebender, erleuchteter Kritik."

Das bisher vorgetragene Urtheil können wir unsererseits adoptiren. Es ist bei den mitgetheilten Grundsätzen des Hrn. Verfassers eine erfreuliche Wahrnehmung, daß die Resultate seiner Forschungen hinsichtlich der Echtheit der neutestamentlichen Schriften größtentheils den katholischen Ansichten ent-

sprechen und dieselben begründen. Fast allgemein wurden in neuerer Zeit die Briefe Pauli an Titus und Timotheus für unecht gehalten; Guerike weist aber ihre Echtheit nach, weil er ganz richtig eine zweimalige römische Gefangenschaft des Apostels annimmt. An der Unechtheit des zweiten Briefs Petri wurde kaum mehr gezweifelt; Guerike hingegen erklärt (S. 466), daß ihm alle aus inneren Merkmalen hergenommene Gründe gegen die Echtheit des Briefs nur als ganz schwankender und subjectiver Natur erscheinen. Der Brief Jakobi rührt ihm zufolge von dem jüngeren Jakobus, dem *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου*, Apostel und Bischof von Jerusalem her; auch wird dem Apostel Johannes die Apokalypse vindicirt. — Es sind verhältnißmäßig nur wenige Resultate, bei denen wir mit dem Verfasser nicht übereinstimmen. So z. B. wenn er behauptet, daß der Hebräerbrief nur unter den Augen und im Auftrage des Apostels Paulus von einem seiner Schüler selbstständig geschrieben worden sei, oder daß der Verfasser des Briefs Judä nicht zu den Aposteln gehört habe. Was den letzteren Punkt betrifft, so hätte Hr. Guerike durch unsere Abhandlung über den Brief des Jakobus im 4. Band dieser Zeitschrift, wenn sie ihm bekannt gewesen wäre, vom Gegentheil sich überzeugen können, da wir die von ihm vorgebrachten Gründe, namentlich auch den aus Apostelgeschichte 1, 13. 14. hergenommenen, hinlänglich glauben widerlegt zu haben.

Wir theilen inzwischen ganz die Ueberzeugung des Leipziger Recensenten, daß es sehr wohlthuend gewesen sei, auf diesem Gebiete der theologischen Wissenschaft, und gerade in einer so mannigfach negativen, ja wohl gar radicalen Gegenwart, einem solchen Werke von wissenschaftlichem Ernste und Gehalte, Klarheit und Wärme, sonach echt theologischen Geistes zu begegnen.

Die zweite wichtige Schrift, die wir hier anzeigen, und welche für die Einleitung ins N. T. mehr werth ist, als eine ganze Bibliothek neologischer Werke, führt den Titel:

Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons bis auf Hieronymus, herausgegeben und mit Anmerkungen begleitet von Johannes Kirchhofer, Professor der Theologie und Diacon am St. Johann zu Schaffhausen. Zürich bei Meyer und Zeller 1842 und 1843. 328 S. gr. 8.

Längst wurde das Bedürfniß empfunden, sagt der Recensent im „Leipziger Repertorium, Heft 48. 1. December 1843," die zur Kritik und Geschichte der neutestamentl. Bücher gehörigen Originalstellen der älteren Kirchenlehrer vollständig zusammen zu haben, um bei der gegenwärtigen Krisis und Gährung in diesen Studien leichter eine Uebersicht zu gewinnen und ein positives Urtheil sich bilden zu können. Denn das große Werk von Lardner über die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte, was noch den reichsten Apparat enthält, ist theils nur Wenigen zugänglich, theils überladen, und überdieß in der deutschen Uebertragung unvollendet. Die schätzbaren Programme aber von Jo. Casp. v. Orelli, „Selecta patrum ecclesiae capita ad εἰσαγωγικὴν sacram pertinentia" (1820—23), erstrecken sich nur über Tradition und Scription, das Ev. des Matthäus, sec. Hebraeos, über Marcus, Lucas, das Ev. Marcions, den Brief an die Hebräer, üb. Ulphilas und die Apokalypse. Der Vf. hat sich daher durch die Herausgabe dieses Werkes, welches die Quellen über die Geschichte des Canons im Ganzen und Einzelnen bis auf Hieronymus, diesen eingerechnet, enthält, ein in der That sehr anerkennungswerthes Verdienst erworben. Kein neutestamentl. Isagogiker, der gründlich verfahren will, wird dieses Buch entbehren können, da es ihm die so nothwendigen Belege zu seinen Ergebnissen liefert. Dabei zeichnet sich der Vf. durch große Anspruchslosigkeit aus, und indem er wiederholt versichert, daß er neue Resultate nicht geben

könne, begleitet er gleichwohl mit recht brauchbaren und lichtvollen Bemerkungen und Uebersichten seine fortlaufenden Quellenauszüge, und ist somit nicht blos Studirenden, wie er wünscht und beabsichtigt, sondern selbst Gelehrten, welchen an einem schnellen Ueberblicke oft viel gelegen ist, nützlich geworden. In seinem Urtheil geht er von solider historischer Basis aus, wie sie bei der desultorischen und falsch genialen Kritik im neutestamentl. Gebiete unserer Zeit am meisten Noth thut. Die Ausgaben der Kirchenväter hat er größtentheils selbst eingesehen, die aus griechischen Vätern entlehnten Stellen aber für die der Sprache weniger Kundigen mit einer lat. Uebersetzung versehen, welche aus den älteren Ausgaben genommen ist, da ihm, wie er sagt, zur Fertigung einer neuen Uebersetzung Zeit und Kräfte mangelten. Dieß ist freilich ein kleiner Uebelstand, der jedoch dem Zwecke des Vfs. wenig Eintrag thut, zumal da viele Stellen gut und richtig übersetzt sind. Eben so wenig konnte es in seinem Plane liegen, den patristischen Text kritisch vollständig zu berichtigen, und er begnügt sich daher mit der wahrscheinlicheren Lesart.

Die Ordnung, in welcher er die alten Zeugnisse auf eine recht übersichtliche Weise mittheilt, ist indeß nicht die gewöhnliche, sondern beruhet besonders bei den einzelnen Büchern auf gewissen wahrscheinlichen chronol. Resultaten. Sie ist folgende: I. Die alten Canones oder Verzeichnisse sämmtlicher Schriften des N. T. Das Fragment bei Muratori (Antiqq. Ital. III. 843). Der Canon des Origenes, des Eusebius, Athanasius, die Synopse des Athanasius, des Laodicen. Concils v. 364, des 3. Karthagischen Concils v. 397, des Cyrill v. Jerusalem, Epiphanius, Hieronymus, der apostol. Canones C. 58. II. Die Schriften des N. T. im Allgemeinen. Ignatius. Melito. Irenäus. Clemens Alex. Tertullian. Dionysius v. Corinth. Origenes. Lactantius. III. Die Evangelien überhaupt. Die Catenen des Victor von Capua über die vier Evangelisten von Polycarpus. Papias. Justinus Mart. Der Brief an den Diognetus. Die Evan-

geklisten zur Zeit Trajans (nach Eusebii Nachricht). Irenäus. Tatian. Theophilus. Clemens Alex. Tertullian. Origenes. Dionysius Alex. Eusebius. Epiphanius. Hieronymus. IV. Die apostol. Väter über die Synoptiker. Barnabas. Clemens v. Rom. Pastor Hermae. Ignatius. Polycarpus. Unter V—XXXIII folgen nun in ähnlicher chronolog. Reihe die Zeugnisse der Alten zu den einzelnen neutestamentl. Büchern in nachstehender Ordnung: Matthäus. Marcus. Lucas. Johannes. Apostelgeschichte. Die Episteln überhaupt. Die Briefe Pauli überhaupt. Der 1. und 2. Brief an die Thessalonicher, Galater, der 1. und 2. Brief an die Corinther, an die Römer, an Philemon, an die Colosser, Epheser, Philipper, der 1. und 2. Br. an Timotheus, an Titus, an die Hebräer, die katholischen Briefe überhaupt, der Brief des Jacobus, der 1. und 2. des Petrus, der 1., 2. und 3. Br. des Johannes, des Judas, die Offenbarung.

S. 67 neigt sich der Vf. in einer Note bei Eusebius dahin, das vielbestrittene Zeugniß des Josephus von Christo für ächt zu halten, und zwar aus einigen nicht ganz ungewichtigen Gründen; doch fehlt eine weitere Ausführung und Begründung. Bei den äußeren Zeugnissen für die Apokalypse, die allerdings sehr zahlreich vorhanden sind, bestrebt sich der Vf. in einer längeren Anmerkung, ihr Gewicht zu stärken und hervorzuheben, und die angeblich inneren Gründe gegen die Aechtheit und johanneische Abkunft, welche besonders seit Dionysius Alex. geltend gemacht worden sind, zu entkräften. Und so erblicken wir überall, wo er selbstständig spricht, die Tendenz, den Stimmen des christl. Alterthumes mehr Glauben zu schenken, als bei den gegenwärtigen Extremen in der destructiven Kritik, welche ebenfalls ihre Voraussetzungen und Vorurtheile hat, an der Tagesordnung ist. Ref. kann dem nur aus voller Ueberzeugung beistimmen, so wenig er sonst zur Leichtgläubigkeit geneigt ist. Es ist hohe Zeit, daß man einmal den einseitigen Standpunct verlasse, von dem man Alles nur darauf ansieht, ob es nach seiner Aechtheit bezwei-

fekt werden könne, oder daß man endlich gerecht und wahrhaft historisch werde. Es ist dem Herausgeber zuzugestehen, daß nach tieferer Kenntnißnahme dieser Zeugen über die Aechtheit, Glaubwürdigkeit und apostol. Herkunft der neutest. Schriften, in der strengen Ordnung, wie uns dieß Alles hier vorgeführt wird, wenigstens ein Gewinn in der immer fester werdenden Ueberzeugung zurückbleibt, daß es mit diesen Schriften nach ihrem historischen Werthe gar nicht so schlimm bestellt sei, als einzelne Pseudokritiker durch gewagte, im günstigsten Falle nur blendende Combinationen vorspiegeln wollen.“

Die bisher besprochene Schrift bildet eigentlich ein selbstständiges Ganzes, indem sie eine Sammlung aller Belege aus den Quellen für die Geschichte des neutestamentlichen Canons bis auf Hieronymus enthält, woraus die Ansichten der ersten 4 Jahrhunderte über die Authentie der hl. Schriften des N. Ts., also bis über die Zeit herab, wo der Canon fixirt war, entnommen werden können. Der Verfasser hatte aber in der Vorrede versprochen, die Zeugnisse der Häretiker und Profanscribenten, welche wichtige Beiträge für die Geschichte des Canons, besonders der Evangelien liefern, so wie diejenigen über einige bedeutendere apocryphische Evangelien in einer zweiten Abtheilung folgen zu lassen, welche vor Kurzem (1844) mit fortlaufender Seitenzahl (329—520) erschienen ist. Der Gesammtinhalt dieser 2. Abtheilung ist folgender. Unter XXXIV. Zeugnisse heidnischer Schriftsteller. Lucianus. Celsus: über die Evangelien überhaupt, über Mth., die anderen Synoptiker, Joh., apocryph. Erzählungen, über die Episteln. Porphyrius. Celsus und Porphyrius. Amelius. XXXV. Die Gnostiker. Marcion. Seine Kenntniß der Evangeliensammlung überhaupt. Seine Kenntniß des Mth. und Joh., des Lucas. Stellen aus dem Evangel. Marcions. Seine Kenntniß der Briefe. Valentinus. Ptolemäus. Heracleon. Theodotus. Marcus. Bardesanes. Basilides und Isidorus. Apelles. Carpocrates. Jul. Cassianus. — Die Ebio-

nien. Die Montanisten. Die Aloger. Die Arianer. Die Manichäer. Deren Annahme des N. T. im Allgemeinen, der einzelnen Bücher des N. T., angebliche Verfälschungen. — XXXVI. Die wichtigsten apocryph. Evangelien. Das Ev. der Hebräer. Fragmente aus dem Ev. der Ebioniten. Proben ebionitischer Evangelien-Behandlung aus den Clementinen. Das Ev. Petri. Das Ev. der Aegypter. Kurze Notizen über die angeführten Schriftsteller und ihre Werke. Nachträge und Verbesserungen. Register der angeführten Stellen.

Um von dem Werthe der Kirchhofer'schen Schrift eine Vorstellung zu geben, heben wir blos hervor, wie der epikuräische Philosoph und heftige Gegner der Christen Celsus als Zeuge für die Echtheit der hl. Schriften aufgeführt wurde. Witz und Spott fehlen nicht in seinem Werke λόγος ἀληθής, das uns lediglich in Auszügen durch Origenes bekannt geworden. Der Herausgeber führt ihn redend ein S. 330—352. Origenes gibt sein Zeitalter zwar nicht an; da Celsus aber bereits von den Marcioniten redet, muß er mindestens in die 2. Hälfte des 2. Jahrh. gesetzt werden. Die Art und Weise, wie er von den Evangelien spricht, zeigt evident, daß diese in seinen Tagen ganz allgemein in der christl. Kirche gebraucht wurden. Nirgends macht er Einwürfe gegen ihre Echtheit, obwohl ihm vorhandene Zweifel bei seiner Sinnesart sehr willkommen gewesen seyn würden. Er kennt Schriften unter dem Namen εὐαγγέλιον im collectiven Sinne, und hätte dieselben vielleicht von einigen Presbytern, die er kannte, erhalten und durchgelesen. Seine und die canon. Evangelien sind aber zweifellos identisch, denn die angeführten zahlreichen Stellen stimmen mit den uns überlieferten zusammen, auch schreibt sie Celsus den Jüngern Jesu zu. Der Gebrauch der Episteln ist seltener. Mit den Differenzen der Evangelien ist er vertraut, und hält sie wahrscheinlich für willkürliche Ueberarbeitungen aus Einer Schrift. Origenes in seiner Widerlegungsschrift setzt überall voraus, daß Celsus unsere Evangelien gelesen habe, und wo er dieß ver-

neint, spricht er ironisch, indem er tadelt, daß sein Gegner so oberflächlich und schlecht gelesen habe. Wahrscheinlich aus böswilligem Mißverstande von Mc. 16, 8. behauptet Celsus (von dem man nicht vergessen darf, daß er Freund und Zeitgenosse des Lucian gewesen), daß für die Auferstehung Jesu nur ein Weib und zwar, wie die Christen selbst meinten, ein unsinniges zeuge. Noch dazu hat er den Plural dort in einen Singularis verwandelt. Die speciellsten Beziehungen auf das Ev. Johannis bei Celsus sind nicht wegzuläugnen, unsicherer ist es mit den paulin. Briefen. Wo die evangel. Erzählungen dem tiefen Hasse und der Leidenschaftlichkeit des Celsus gegen das Christenthum zu dienen scheinen, da erkennt er sie für glaubwürdig an; im umgekehrten Falle erklärt er sie für falsch, und beruft sich auf verläumderisches Hörensagen von Seiten gehässiger und feindseliger Juden; er handelt also ohne Princip, gibt aber, was hier die Hauptsache ist, in seinem blinden Eifer unwillkührlich ein glänzendes, unverdächtiges Zeugniß von dem Dasein und der Anerkanntheit besonders unserer canon. Evangelien.

Wir schließen unsere Anzeige mit aufrichtigem Danke gegen den Herrn Kirchhofer, denn er hat durch sein treffliches Buch die wunderlichen Einfälle und grundlosen Behauptungen, womit in neuerer Zeit die biblischen Wissenschaften auf eine unerhörte Weise entstellt wurden, hinsichtlich des N. T. um so schlagender widerlegt, je weniger er eine specielle Widerlegung bezweckte. Die da meinten, mit der historischen Beweisführung für die Echtheit der neutestamentlichen Schriften sei es gegenwärtig vorbei, können aus dem Buche viel, recht sehr viel lernen; wer aber Nichts lernen will, dem ist freilich auch nicht zu helfen.

Der große katholische Gebetverein.

Schon längere Zeit ist namentlich in bayerischen Blättern von einem Vereine die Rede, welcher sich zur Aufgabe setzt, von Gott die Wiedervereinigung Deutschlands im wahren Glauben oder die Bekehrung der Protestanten durch gemeinschaftliches Gebet zu erflehen. Die Veranlassung zur Stiftung dieses Vereins ist zunächst eine religiöse, insofern die Katholiken ihren von der Kirche getrennten Brüdern deutscher Nation dasselbe von Herzen wünschen müßten, woraus sie selbst ihren süßesten Trost im Leben und im Tode schöpften; es wird aber auch so zu sagen eine politische Veranlassung hervorgehoben, weil erst durch Einigung im wahren Glauben unser theures Vaterland wahrhaft glücklich und unüberwindlich werde. Um Uebereinstimmung in das gemeinschaftliche Gebet zu bringen, ist Folgendes vorgeschrieben:

1) Jeder Laie oder Priester, der sich dieser Andacht anschließt, bete täglich nach der Anhörung oder Lesung der heil. Messe oder auch zu einer andern beliebigen Zeit mit der Meinung, daß Gott die Vereinigung des ganzen deutschen Volkes im wahren Glauben verleihen wolle, ein Vater Unser und Ave Maria mit dem Beisatze: Heiliger Bonifacius, Apostel der Deutschen, bitte für uns um Einigkeit im Glauben!

2) Jeder Priester bringe Gott dem Herrn viermal im Jahre das Opfer der heil. Messe mit eben dieser Intention dar.

3) Jeder Laie höre viermal im Jahre mit eben dieser Meinung die heil. Messe und verrichte nach abgelegter reumüthiger Beicht die heil. Kommunion, oder opfere (viermal im Jahre) seine heil. Kommunion, die er ohnedieß verrichtet, für die Vereinigung Deutschlands im wahren Glauben auf.

Wer diese bezeichneten Gebete und Andachtsübungen in angegebener Meinung verrichtet, ist Mitglied des Gebetvereins; die Namen der Mitglieder werden jedoch nirgends eingesandt oder eingetragen. Die erschienene Einladung zum

Beitritte fügt hinzu: „Soll aber dieses Gebet durch die Wolken bringen, und Gott unser Flehen für unser deutsches Vaterland erhören, so ist es vor Allem nöthig, daß wir Katholiken selbst aufhören, Gott durch unsere Sünden zu beleidigen und die Gebote der heil. Kirche zu übertreten. Es ist ferner nöthig, daß wir bei Verrichtung dieser Andacht, die ein Werk der Liebe und nicht des Hasses und des Zornes ist, uns auch bestreben, unsern getrennten Brüdern mit aufrichtiger Liebe Gutes zu erweisen, und, wo sich ohne Verletzung unserer Glaubenspflichten die Gelegenheit dazu bietet, ihre Herzen zu gewinnen. Am meisten aber sollen wir uns befleißen, denen, die nicht das Glück haben, in der wahren Kirche zu leben, unsere Religion durch die Früchte achtbar zu machen, die sie an uns selbst hervorbringt.“

Würde die letztere Forderung gehörig beachtet und als conditio sine qua non angesehen werden, so hätte man den Gebetverein für das wichtigste und segensreichste Ereigniß der neueren Zeit zu halten, weil er für die katholische Kirche von unberechenbar wohlthätigen Folgen wäre, und dann auch die Erhörung des Gebetes in nicht sehr ferner Zukunft zu erwarten stünde. Allein wenn viele Katholiken in sittlicher Beziehung den Protestanten sogar nachstehen, so wird es sich sehr fragen, ob Gott ihr Gebet angenehm und der Erhörung werth finde, wenigstens müssen sie selbst diesen Zweifel hegen; und andererseits wenn z. B. in paritätischen Gegenden eine katholische Gemeinde viel verwahrloster ist, als die benachbarte protestantische, so ist es den Protestanten auf ihrem Standpunkte nicht zu verargen, wenn sie keinen Grund einsehen, warum sie sich bekehren sollten. Exempla trahunt. Wenn wir Katholiken es dahin brächten, daß die öffentlichen Strafanstalten für unsere Glaubensgenossen wie gar nicht vorhanden wären, daß Meineid und Betrug unter uns gar nicht vorkämen, daß uneheliche Geburten als große Seltenheiten sich zeigten, daß es keine unglücklichen Ehen

unter uns gäbe u. s. w.: dann wäre die Vereinigung Deutschlands im wahren Glauben bald bewerkstelligt. So lange inzwischen dieses Ziel nicht erreicht ist, dürfen wir wohl dem Protestantismus seine historische Berechtigung nicht absprechen, sondern es kommt darauf an, dessen Bedeutung für den Katholicismus selbst zu erkennen und zu benützen. Dieß würde geschehen, wenn dasjenige, was wir bei dem Gebetverein als conditio sine qua non bezeichneten, vollkommen ins Leben träte, weßwegen wir diesem Vereine von Herzen die größte Ausdehnung und den Mitgliedern eine klare Einsicht in das Wesen ihrer Verpflichtung wünschen.

Der Gustav-Adolf-Verein.

Dem aus der Geschichte des dreißigjährigen Krieges hinlänglich bekannten Schwedenkönig Gustav Adolf wurde 1832 zu Leipzig, in dessen Nähe er gefallen war, ein Denkmal errichtet, und gleichzeitig eine seinen Namen tragende Stiftung ins Leben gerufen, welche den kirchlichen Bedürfnissen armer protestantischer Gemeinden, so weit die Mittel reichen würden, abhelfen sollte. Als nun unterm 31. Oktbr. 1841 der großh. hessische Hofprediger Dr. Karl Zimmermann in Darmstadt an seine Glaubensgenossen einen Aufruf erließ, zur Gründung eines Vereins zusammenzutreten, welcher die Unterstützung der an den kirchlichen Mitteln nothleidenden prot. Gemeinden beabsichtige, wurde er von dem Vorstande der Gustav-Adolf-Stiftung zu Leipzig und Dresden aufgefordert, das Seinige dazu beizutragen, daß die genannte Stiftung und der neu sich gründende Verein Eins werde. Der Herr Hofprediger entsprach dieser Aufforderung, und bei einer am 16. Sept. 1842 Statt gehabten Zusammenkunft der betreffenden Personen in Leipzig wurde die Vereinigung ausgesprochen. Weil die Leipziger Stiftung bereits von Gustav Adolf ihren Namen hatte und der Darmstädter

Verein sich nur an sie anschloß, so wurde auch dem neuen gemeinschaftlichen Vereine der Name Gustav-Adolf-Verein gegeben, und derselbe im vorigen Jahre zu Frankfurt vollständig organisirt. Der zu Leipzig und Frankfurt ausgesprochene Zweck des Vereins lautet: „Der evangelische Verein der Gustav-Adolf-Stiftung ist eine Vereinigung aller derjenigen Glieder der evangelisch-protestantischen Kirche, welchen die Noth ihrer Brüder, die der Mittel des kirchlichen Lebens entbehren und deßhalb in Gefahr sind, der Kirche verloren zu gehen, zu Herzen geht, und hat also, eingedenk des apostolischen Wortes Gal. 6, 10: „Lasset uns Gutes thun an Jedermann, allermeist aber an den Glaubensgenossen," zum Zwecke, die Noth dieser Glaubensgenossen in und außer Deutschland, sofern sie im eigenen Vaterlande ausreichende Hilfe nicht erlangen können, nach allen Kräften zu heben." Die eingehenden Beiträge werden kapitalisirt und nur die Zinsen verwendet, doch steht es jedem Geber auch frei, seinen Beitrag als Geschenk für einen namentlich von ihm bezeichneten Ort und Zweck zu bestimmen.

Außer dem angegebenen Hauptzwecke sollte der Gustav-Adolf-Verein auch die äußere Einheit der protestantischen Kirche oder Kirchen repräsentiren; er sollte bei allen Divergenzen in Glaubensansichten doch Beweise von der Zusammengehörigkeit ihrer Glieder geben. Es begreift sich, daß der Verein von den Protestanten freudig begrüßt wurde; als es sich jedoch in den einzelnen Ländern um die Gründung von Zweigvereinen handelte, welche die bei ihnen eingehenden Beiträge an den Hauptverein abzuliefern hätten, manifestirte sich die protestantische Einheit eben nicht sehr glänzend. An manchen Orten wünschte man den Anschluß an Leipzig, an andern wollte man selbstständige Provinzialvereine gründen; auch begann mancher Zeitungsartikel mit den Worten: „Mit dem Gustav-Adolf-Verein will es hier nicht recht vorwärts gehen." Von den orthodoxen Protestanten, z. B. von Hengstenberg, wurde der Verein förmlich desavouirt, und nur die

rationalistische Partei war es, welche die Verbindung mit Leipzig nach Kräften zu bewerkstelligen suchte. Es ließ sich jedoch keineswegs verkennen, daß dieß nicht überall von Oben gerne gesehen wurde, und so kam es wirklich in einigen Ländern dahin, daß der Anschluß an den Hauptverein, erhaltenen Weisungen zufolge, unterblieb, während auf der andern Seite dem Vereine in mehreren Staaten Corporationsrechte verliehen wurden.

Auf einer Versammlung zu Halle war ausgesprochen worden, der Gustav-Adolf-Verein sei „eine freie über die Grenzen und Sonderinteressen der einzelnen Länder hinausgehende Association aller Protestanten zur Bildung einer allgemeinen protestantischen Kirche und zur gemeinsamen Vertretung der Interessen und mit Blut erkauften Rechte des Protestantismus gegenüber der katholischen Kirche, ein Verein, der von dem ehemaligen corpus evangelicorum sich nur dadurch unterscheiden solle, daß er nicht mehr in der Vereinigung der Fürsten und ihrer Gesandten, sondern der Völker bestehe."

Obgleich diese Worte von den Gründern und Leitern des Hauptvereins nicht herrührten, ja wahrscheinlich von ihnen mißbilligt wurden, so verriethen sie doch, daß der Verein möglicher Weise Tendenzen verfolgen und eine Macht sich aneignen könne, welche den auf ihre eigene Macht und namentlich der Kirche gegenüber so eifersüchtigen Regierungen nimmermehr convenirt hätte; und da den Verein auch solche Männer unterstützten, welche an dem, was sie glauben, nicht schwer tragen, so wurde man höheren Orts mißtrauisch, und die Unabhängigkeit oder Selbstständigkeit des Vereins von einer Seite her vereitelt, wo man es zunächst nicht hätte erwarten sollen. In dem die Hegemonie des Protestantismus inne habenden Preußen nämlich wurde die Verbindung der einzelnen Vereine mit dem Frankfurt-Leipziger Centralverein abgeschnitten, weil sich der König durch eine Kabinetsordre vom 14. Febr. d. J. zum Protector der Gustav-Adolf-

Stiftung innerhalb der preußischen Monarchie erklärte, und den Staatsminister Eichhorn beauftragte, auf die unverzügliche Bildung eines eigenen Centralvereins für das Inland, so wie besonderer Provincialvereine hinzuwirken. Zur Erhaltung der Einheit sollte wohl die Verbindung mit der Stiftungsdirection zu Leipzig festgehalten werden, jedoch so, daß für die gesammten preußischen Vereine eine vollkommene Selbstständigkeit bewahrt werde. Der Staatsminister Eichhorn erhielt vom Könige den weiteren Auftrag, sämmtlichen katholischen Bischöfen der preußischen Monarchie „über Zweck und Geist der Gustav-Adolf-Vereine, so wie über die Absichten Sr. Majestät in Bezug auf die Richtung derselben in den preußischen Staaten diejenigen Eröffnungen zu machen, welche geeignet seien, etwaigen Besorgnissen vorzubeugen, als könnten oder sollten die gedachten Vereine irgendwie die Interessen der kath. Kirche beeinträchtigen oder verletzen." „Es wird nur darauf ankommen," heißt es in dem deßfallsigen Schreiben vom 25. Febr. d. J., „falsche Richtungen und Regellosigkeiten, welche in der Ausführung und Behandlung zum Vorschein kommen könnten, und an einigen Orten sich wirklich gezeigt haben, zu verhüten, und den Verein in der reinen Entwicklung seiner ursprünglichen Idee zu erhalten."

Das war es, was viele Leute nicht wollten, weßwegen das preußische Protectorat namentlich bei der liberalen und rationalistischen Partei den unangenehmsten Eindruck machte. Man begriff wohl, daß der Protector nur dem Herrscher einen andern Namen gebe, und daß die Leitung der preußischen Vereine ganz in die Hände des Ministeriums übergegangen sei. Gleich nach dem Erscheinen der angeführten Kabinetsordre wurde von mehreren preußischen Provincialvereinen berichtet, daß sie sich wieder auflösen wollten, weil sie ihre Existenz an den Frankfurt-Leipziger Centralverein geknüpft hätten, und insbesondere sprach sich ein Artikel in der „deutschen Allgemeinen Zeitung vom 5. März d. J."

mit Leidenschaftlichkeit gegen das Protectorat aus. Der König von Preußen selbst hatte in seiner Kabinetsordre erklärt, daß ihm das Protectorat von den ausländischen (d. h. nichtpreußischen) Leitern des Vereins angetragen worden sei, er es aber aus der natürlichen Rücksicht auf die andern Souveräne von Deutschland abgelehnt habe. In dem Artikel wurde diese Angabe in Abrede gestellt (!!); man habe Niemanden das Protectorat angetragen und werde es hoffentlich Niemanden antragen, weil dieß unverträglich sei mit der Idee des Ganzen. Die unangenehmen Verwicklungen, die diplomatischen Rücksichten, die sich nothwendig ergäben, wenn ein Fürst an der Spitze des Ganzen stehe, habe die Gustav-Adolf-Stiftung vermeiden wollen. Der letzteren war ihre rationalistische Leitung zum Vorwurf gemacht worden. Hierauf antwortete der Artikel: „Weder eine rationalistische noch eine andere Partei steht an der Spitze der Gustav-Adolf-Stiftung; das ist ihr Ruhm, daß sie alle kirchlichen Richtungen in ihrem Schooße vereinigt, ohne daß auch nur Einer seiner Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit deßhalb etwas vergeben müßte; und wenn sie es noch nicht vermochte, über den Parteien in der Kirche zu stehen, so stand sie doch wenigstens außerhalb derselben. Das ist die unschätzbare Wohlthat, die unserer Kirche durch die Gustav-Adolf-Stiftung geworden ist, daß zum ersten Male hier alle Evangelischen im Bewußtseyn ihres gemeinschaftlichen Ursprungs in liebevoller Eintracht zusammentreten zur Erreichung eines gemeinschaftlichen Zweckes, um der kath. Kirche zu zeigen, daß die Mannichfaltigkeit ihrer innern Entwicklung sie nicht hindert, wo es gilt, die Einheit des Protestantismus thatkräftig geltend zu machen." Der Artikel schließt mit den Worten: „Die Gustav-Adolf-Stiftung ließ eine schöne Zukunft hoffen für die evangelische Kirche, und würde dadurch auch auf die politischen, mit der Kirche eng verknüpften Verhältnisse einen wohlthuenden Einfluß gehabt haben; sie war die Vermittelung der Einheit für den

vielgestaltigen Körper, das erste Morgenroth für unsere Kirche; das Band der Einheit ist zerrissen durch den preußischen Kabinetsbefehl vom 14. Febr. Soll das Morgenroth nun auf Sturm deuten?" — Das Gesagte ist der Art, daß jeder unserer Leser seine eigenen Reflexionen darüber anstellen kann, ohne daß wir nöthig hätten, ihm besondere Fingerzeige zu geben.

Bevor der König von Preußen das Protectorat des Gustav-Adolf-Vereins innerhalb seiner Monarchie übernahm, wurde der Verein in Bayern verboten, so zwar, daß den bayerischen Unterthanen jeder Verkehr mit ihm und jede Annahme einer Gabe von Seite desselben, unter was immer für einer Form sie auch geschehen möge, untersagt wurde; die schon eingegangenen Unterstützungsbeiträge an einzelne protestantische Gemeinden sollten zurückgesendet werden, was denn auch geschehen ist. Dieses Verbot erregte gewaltiges Aufsehen, und machte auf die Protestanten, namentlich die bayerischen, einen peinlichen Eindruck. Man suchte wohl das Verbot in öffentlichen Blättern zu rechtfertigen, aber wir selbst müssen bekennen, daß uns mehrere der vorgebrachten Gründe nicht stichhaltig erschienen sind, und daß man mehr die möglichen Tendenzen des Vereins, als seine bis dahin entfaltete Wirksamkeit ins Auge faßte. Es kam wegen des Verbotes zwischen dem preußischen und bayerischen Hofe zu diplomatischen Verhandlungen, und das Neueste was die Zeitungen darüber berichten, ist Folgendes:

Der preußische Gesandte am Hofe von Bayern hat eine Note übergeben, die die dem Gustav-Adolf-Verein beigelegten revolutionären Tendenzen als eine irrthümliche Voraussetzung bezeichnet, und zugleich bemerklich macht, daß Oesterreich, ein Staat, in dem die protestantische Kirche nur geduldet werde, dem Gustav-Adolf-Vereine keine Hindernisse in den Weg gelegt hat. Die bayerische Regierung aber hat auf diese Note erwiedert, daß es wohl keiner Versicherung bedürfe, daß man der Abtheilung des Gustav-Adolf-Vereins, die unter dem

Protectorate Sr. M. des Königs von Preußen stehe, also der preußischen, keine revolutionären Tendenzen beilege; daß aber die Abtheilungen dieses Vereins in andern deutschen Bundesstaaten nicht eine ähnliche Garantie bieten, ja daß es selbst noch zweifelhaft sei, ob alle Leiter derselben die Grundsätze des augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses in ihrer ursprünglichen Reinheit festhalten, und nicht vielmehr modernen Doctrinen, wie z. B. den Ansichten des Hrn. Strauß u. s. w. zugethan seien. So lange nunmehr nicht eine vollständige Organisation unter hinlänglicher Garantie und mit Aufstellung des augsburgischen oder helvetischen Bekenntnisses statt finden werde, könne man es einem katholischen Fürsten nicht wohl verdenken, wenn er Anstand nehme, den Gustav-Adolf-Verein in seinem Lande zuzulassen, oder ihm auch nur dort eine Wirksamkeit zu gestatten. Hinzugefügt wird, daß die unbestimmte und unklare Fassung des Gustav-Adolf-Vereins, abgesehen, daß sie zu allen möglichen Zwecken gebraucht werden könne, auch als der gefährlichste innere Feind der protestantischen Kirche anzusehen sei, während die katholische Kirche es nur mit einer äußeren Abwehr zu thun habe. Endlich wird darauf aufmerksam gemacht, daß der Beschluß des Königs von Preußen, sich an die Spitze des Vereins in den preußischen Landen zu stellen, zwischen die Zeit des bayerischen Verbots und den gegenwärtigen Zeitpunkt falle. Den Namen betreffend, so bemerkt die bayerische Note, daß derselbe an die traurigsten Zeiten deutscher Zerwürfnisse erinnere und dem deutschpatriotischen Sinne des Königs widerstrebe.

Das bayerische Verbot läßt sich erklären. Es wird nämlich durch dieselben Gründe herbeigeführt worden seyn, welche den König von Preußen zur Uebernahme des Protectorats bestimmten, und da dieses Protectorat von einer Seite her so ungern gesehen wurde, die preußischen Gustav-Adolf-Vereine aber immerhin doch auch den ursprünglichen Zweck der Stiftung verfolgen, so drängt sich unwiderstehlich die Vermuthung

auf, daß der Gesammtverein im Verlaufe der Zeit, wenn schon gegen den Willen seiner jetzigen Leiter, Zwecken dienstbar gemacht werden sollte, gegen welche die Regierungen allerdings nicht gleichgiltig bleiben können. Demungeachtet müssen wir offen gestehen, daß wir das bayerische Verbot bedauern, weil es von einer katholischen Regierung ausgegangen ist, und wir die Gründe, welche für dasselbe beigebracht wurden, einstweilen noch nicht ganz zwingend finden. Man hätte den Verein in Bayern unter eine strenge Aufsicht und Controle stellen können, und wenn sich diese unzureichend erwies, wäre es mit dem Verbot noch Zeit genug gewesen. Wollen wir unbefangen seyn, so müssen wir den Verein vom protestantischen Standpunkte aus schön und löblich finden, und so unangenehm uns katholischerseits eine Verkümmerung des kirchlichen Lebens ist, so wenig können wir die Protestanten an der Entwicklung des ihrigen hindern wollen. Die Freude, endlich einmal eine Einheit zu Stande gebracht zu haben, wäre ihnen zu gönnen gewesen, denn mit einer kirchlichen Einheit, die bloß durch den Geldbeutel unterhalten wird, ist es nicht weit her, und wie es sich mit der inneren Einheit der protestantischen Kirche verhalte, hat eben die Geschichte des Gustav-Adolf-Vereins aufs Neue gezeigt. Wie für die Katholiken positiv, so ist negativ für die Protestanten — Rom der beste Einheitspunkt.

Der Schwanen-Orden.

Unterm 30. Dec. v. J. brachte die „Allg. Preuß. Ztg." nachstehenden königlichen Erlaß:

„Wir Friedrich Wilhelm, von Gottes Gnaden, König von Preußen ꝛc. Allen, die Gegenwärtiges lesen, Unseren Gruß zuvor. Von dem vielfach Erfreulichen, welches unsere Zeit, unter den Segnungen eines langen Friedens — den Gott uns erhalten wolle — hervorbringt, verdient kaum etwas größere Anerkennung und Beach-

tung, als die weitverbreiteten Bestrebungen, „auf dem Wege der Bildung von Vereinen physische und moralische Leiden zu lindern.“ Dies Streben ist wesentlich eins mit dem, das Christenthum zu beweisen, — nicht durch Bekenntnißstreit oder nur in äußerlichen Geberden — wohl aber in seinem Geist und seiner Wahrheit, nämlich durch Leben und That. — Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß viele jener achtungswürdigen Vereine zu der vollen Wirksamkeit, deren sie fähig sind, nur dann gelangen können, wenn sie ein gemeinsames Band um einen leitenden und anregenden Mittelpunkt vereinigt, haben Wir beschlossen, den ältesten Orden Unseres Hauses, die Gesellschaft des Schwanen-Ordens, welche gerade jetzt vor 400 Jahren von Unserem in Gott ruhenden Ahnherrn, dem Erz-Kämmerer und Kurfürsten Friedrich II., gestiftet und nie förmlich aufgehoben worden, wieder zu beleben und dem erwähnten Bedürfniß entsprechend, neu einzurichten. Schon der Sinn der im Jahre 1443 verfaßten Statuten dieses Ordens ist kein anderer, als „Bekenntniß der christlichen Wahrheit durch die That.“ Wir haben die Anfertigung neuer Statuten und die Bildung eines leitenden Ordens-Rathes befohlen, dessen Gliederung in Abtheilungen zur Leitung der verschiedenen Thätigkeiten der Gesellschaft demnächst erfolgen soll. Unsere nächste Sorge für die praktische Wirksamkeit der Gesellschaft des Schwanen-Ordens soll die Stiftung eines evangelischen Mutterhauses in Berlin für die Krankenpflege in großen Spitälern seyn. — Den Ordenszeichen haben Wir diejenigen Veränderungen gegeben, welche Uns den gegenwärtigen Verhältnissen entsprechend erscheinen. Die für die Zwecke des Ordens unmittelbar arbeitenden Mitglieder, nämlich die Pfleger und Pflegerinnen der Leidenden, der reuigen Gefallenen, der Bestraften u. s. f., so wie die Geistlichen, welchen etwa die unmittelbare Leitung von Stiftungen der Gesellschaft und die Seelsorge in denselben anvertraut wird, tragen kein Ordenszeichen. Die Insignien des Schwanen-Ordens sind nicht, gleich denen anderer Orden, bestimmt, als ein Schmuck des Verdienstes, als eine Auszeichnung verliehen zu werden; nur die goldene Kette desselben wollen Wir in seltenen Fällen als Königliches Ehrengeschenk an gekrönte Häupter und erlauchte Personen verleihen. Der Schwanen-Orden soll vielmehr „eine Gesellschaft“ sein, in die man freiwillig eintritt, um sich thätig einem der Zwecke derselben zu weihen, aus welcher man aber auch ohne Unehre austreten kann, wenn man jener Thätigkeit sich zu widmen nicht ferner den Beruf fühlt, oder im Stande findet. Die Aemter und Würden des Ordens bezeichnen nur die Sphäre der Thätigkeit der damit Beliehenen und die Nähe oder Ferne, in der sie von seinem Mittelpunkte stehen. Männer und Frauen ohne Ansehen des Standes und Bekenntnisses können, wenn sie den Pflichten

der Gesellschaft sich zu unterziehen bereit sind, in dieselbe aufgenommen werden. Wir selbst haben, wie solches allen Unseren Vorfahren an der Kur und Krone zugestanden hat, mit Unserer vielgeliebten Gemahlin, der Königin Majestät, das Groß-Meisterthum des Ordens und damit die oberste Leitung seiner Thätigkeit übernommen. Nur solche Stiftungen und Vereine, die von dem Orden ausgehen, stehen von selbst unter Unserer und der Ordens-Behörden Leitung. Alle anderen aber nur dann, wenn sie selbst die Aufnahme aus freiem Willen begehren und der Orden dieselbe seinem Zwecke entsprechend befindet. Wir würden die Tugend, welche neben der Tapferkeit und Treue Unser geliebtes Volk am schönsten ziert, tief verkennen, vermeinten Wir, mit dem Glanze und den Mühen eines Ordens Uns in das Heiligthum stiller Wohlthätigkeit lohnend und fördernd zu drängen. Unsere Absicht ist allein die: durch vereinte Kräfte auf dem bezeichneten fruchtbaren Felde Großes zu wirken. An Gottes Segen ist Alles gelegen. Ihn flehen Wir auf dieses Werk herab, damit die erneute Ordens-Gesellschaft zur Linderung und Heilung vielfacher Leiden erwachse und emporblühe, und damit Männer und Frauen aus allen Bekenntnissen, Ständen und Stämmen Unseres Volkes in zahlreichem Verein und im edelsten Wetteifer beweisen mögen, daß sie das Wort des Herrn beherzigen: „An ihren Früchten sollt Ihr sie erkennen.“ In dem Bewußtsein, daß der Zweck, für welchen Wir den Schwanen-Orden wieder herstellen, ein guter, daß die Absicht dabei lediglich gerichtet ist auf Abhülfe fühlbarer Mängel, auf Förderung heilsamer Anstalten, befehlen Wir Unsere Stiftung getrost und freudig dem König der Könige. Unter Seinem Segen wird sich eine wahrhaft edle Schaar sammeln, welche das Große, Heilsame, Thatkräftige in den Richtungen dieser Zeit mächtig erfassen und fördern, allem Verderblichen darin aber ritterlich widerstehen wird, nicht durch Kampf und Streit, nicht durch heimliches Treiben, wohl aber durch das, worin allein alle christlichen Bekenntnisse sich vereinen können und sollen, durch thätiges Ueben des göttlichen Willens in Siegesgewißheit der göttlichen Liebe. Der Ordens-Wahlspruch ist: „Gott mit uns!“ — Gegeben zu Berlin am Vorabend vor dem Christfest 1843. Friedrich Wilhelm.

Dieser Erlaß ist eines christlichen Königs würdig, und verdient mit Gefühlen der Ehrfurcht und Bewunderung begrüßt zu werden. Es wird jedoch nöthig seyn, auch über den alten Schwanen-Orden Einiges mitzutheilen. Derselbe wurde am Tage Mariä Himmelfahrt den 15. August 1443 vom Kurfürsten Friedrich II, der auch den Beinamen „mit den

eisernen Zähnen" führte, unter dem Namen „Unserer Lieben Frauen Kettenträger" gestiftet. Die Mitglieder wurden auch „Unserer L. Fr. Brüder" genannt, und Fürsten, so wie Herren vom hohen und niedern Adel, auch Matronen solchen Standes darin aufgenommen. Das Ordenszeichen war das Bild der Jungfrau Maria mit dem Kindlein Jesu auf dem Arme, mit Sonnenstrahlen umgeben und den Mond unter den Füßen habend. Auf der andern Seite des Heiligenbildes befand sich eine Uebersetzung der Worte: Salve Domina mundi. An diesem Bilde hing noch ein anderes kleineres, nämlich: ein Schwan mit ausgebreiteten Flügeln, in einem kranzförmig umhergewundenen Tüchlein, welches unten geschürzt und am Ende mit Fransen besetzt war. Dieses Ordenszeichen hing an einer Kette, deren Glieder zackig als Säge waren, und wo sie zusammenhingen, allemal ein Herz drückten. Alles dieses bestand aus Silber und hatte seine Bedeutung. Das Bild der Maria sollte zur Dankbarkeit gegen die Gnade Gottes und die Erlösung des heiligen Sohnes ermuntern. Der Schwan mahnte sowohl an den Tod des Heilandes, als an die eigene Sterblichkeit. Das weiße Tüchlein diente als ein Symbol der nothwendigen Sittenreinheit; die Sägen, welche das Herz drückten, erinnerten an die tägliche Buße und an die Leiden der Christen. Als sittliche Voraussetzung für jeden Aufzunehmenden galt, daß er kein Ehebrecher oder offenbar unzüchtiger Mensch sei, „da die keusche Mutter wohl keuscher Diener würdig sei;" kein Verräther oder gewaltthätiger Räuber, „da solche Bosheit nicht zum Dienste der heil. Maria gehöre;" kein Trinker, „da von diesem Laster viel Sünde komme." Ordenspflichten waren, daß man täglich 7 Vater unser und 7 Ave Maria zu Ehren der Himmelskönigin bete, oder statt dessen 7 Pfennige an die Armen gebe, die ihr gewidmeten Feste fromm begehe, sich gegenseitig in Noth und Gefahr treue Dienste leiste, und das Ordenszeichen fortwährend trage, im Behinderungsfall aber 8 Pf. an die Armen spende. „Den Orden tragen wir,"

sagt die Stiftungsurkunde, „in solcher Andacht und Meinung, daß unser Herz in Betrachtung unserer Sünden in Bitter- und Wehetagen gleichwie in einer Premzeun (Klemmwerkzeug, von bremen = drücken, beengen) seyn soll, und wir auch fernerhin der Gnaden und Hilfe der Jungfrau Maria, die sie uns erworben hat, und die wir täglich inne werden, in unsern Herzen nicht vergessen, daß wir auch unser Ende, wenn wir scheiden von dieser Welt, gleich dem Schwan, zuvor bedenken sollen, und uns darnach richten, also, daß wir in der Seele unschuldig befunden werden.“

Das Gesagte wird genügen, um von dem ursprünglichen Schwanen-Orden eine Vorstellung zu geben. Diesen Orden, gestiftet zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Maria, erneuert ein protestantischer König! Die Mannheimer Abendzeitung (Nr. 12 d. J.) erklärte, das sei ein bedenkliches Zeichen für den Protestantismus. Der königliche Erlaß erfuhr außerdem die sonderbarsten Deutungen. Man meinte, der Orden ließe sich auch für communistische Zwecke benützen, und die deutsche Allg. Ztg. (Nr. 7 d. J.) sagte: „der Schwanen-Orden erscheint, um diesen Gedanken kurz auszusprechen, als eine öffentliche Freimaurerei, ein Versuch, das Freimaurerthum, von dem schon öfter behauptet worden, daß es sich überlebt habe und erstarrt sei, in einer Form zu erneuern und wiederherzustellen, die der aller Abgeschlossenheit und Heimlichkeit des Mittelalters widerstrebenden Neuzeit und ihren Grundsätzen von Oeffentlichkeit und Zugänglichkeit entsprechender wäre.“ Das Allerauffallendste aber war, daß sogar die Juden Mitglieder des Schwanen-Ordens werden wollten, und eine ergötzliche Unterhaltung boten die Zeitungsartikel dar, welche die Frage erörterten, ob die Aufnahme der Juden zulässig sei oder nicht. Katholiken, Protestanten in ihren vielerlei Fractionen und Juden vereinigt in einem Orden, der ursprünglich zur Verehrung Mariens gestiftet wurde! Das ist in der That etwas Unerhörtes; es ist ein merkwürdiges Zeichen der religiösen Gleichgiltigkeit

unserer Zeit, und der Verwechslung des Wesens mit der Form. Man kann sich darüber feine Glossen machen, und dieß hat man wohl auch in Berlin gethan, denn die Statuten des wiederbelebten Schwanen-Ordens sind bis auf den heutigen Tag noch — nicht erschienen.

Der jüdische Reformverein.

Auch ein Theil der deutschen Juden ist mit dem Zeitgeiste fortgeschritten, und hat in Frankfurt a. M. einen Verein gestiftet. Derselbe fordert von seinen Mitgliedern keine Leistungen, sondern ist rein negativer oder passiver Natur. Wer zu ihm gehört bleibt innerlich ein Jude, und hört nur auf, es äußerlich zu seyn. Die Mitglieder verwerfen nicht bloß die Fundamentalgesetze des Judenthums, nämlich Beschneidung und Sabbathfeier, so wie den Thalmud, sondern sie läugnen sogar die Göttlichkeit der Thora. Sie wollen keine Juden mehr seyn, sind aber zu oberflächlich und leer, um Christen werden zu können; sie vindinciren sich die Freiheit, daß jeder glauben dürfe, was ihm beliebe. Zwei Fälle sind bereits vorgekommen, wo der Vater eines neugebornen Knaben die Beschneidung verweigerte, und wie man vernimmt, hat der Senat zu Frankfurt keinen Zwang eintreten lassen, nachdem die Eintragung der Geburten in die Civilregister erfolgt war. Die von vielen Rabbinern eingeholten Gutachten sprechen sich gegen diese Reformer auf das Entschiedenste aus, und einige erklären, dieselben gehörten nicht mehr dem Judenthum an, und seien daher nicht mehr zur Eidleistung noch zum Ehebündniß mit einer Israelitin zuzulassen. Uns erscheint der Verein als eine Karicatur der jetzigen philosophischen Aufklärung und als eine Satyre auf dieselbe.

Die Unterrichtsfrage in Frankreich

oder der Streit, welchen gegenwärtig der Clerus in Frankreich mit der Regierung über die Freiheit des Unterrichts führt, ist nach unserm Dafürhalten die wichtigste Frage, welche jetzt auf dem kirchenhistorischen Gebiete verhandelt wird. Ein gründliches Urtheil über dieselbe läßt sich jedoch aus den Broschüren und Zeitungsberichten nicht bilden, welche alle mehr oder minder eine leidenschaftliche Parteifarbe an sich tragen; auch wird eine genaue historische Kenntniß der einschlägigen Verhältnisse erfordert, um den Streit nur zu begreifen. Unser nächstes Heft wird deßwegen eine historische Beleuchtung der politischen Stellung der Kirche in Frankreich von den ältesten Zeiten an bis zur Julirevolution enthalten, einen Aufsatz, der an und für sich nicht uninteressant seyn möchte, und dann später einer genauen Besprechung der Unterrichtsfrage, wenn dieselbe wenigstens vorläufig entschieden seyn wird, als Grundlage dienen soll.

I.

Abhandlungen.

4.

Die politische Stellung der Kirche in Frankreich vor 1830 [1]).

Einleitung.

Als die germanischen Völker ihre Königreiche in dem von ihnen eroberten Gallien gründeten, war das Christenthum längst die einzig herrschende Religion in demselben, und die Kirche im Besitze großer Vorrechte und vieler Territorialeinkünfte. Nach Chlodwigs Taufe (596) erkannten die Franken alle erworbenen Rechte der Kirche an, so daß

---

1) Bei der hier gegebenen Darstellung wurden benützt: Petri de Marca de concordia sacerdotii et imperii. Thomasinus de antiqua et nova ecclesiae disciplina. Die Preuves des libertés de l'Eglise Gallicane. Paris 1731. 2 Bde. Fol. — Brussel Nouvel Examen de l'usage des Fiefs. Die Vorrede von Dom. Brial und Pastoret zu den letztern Bänden des Recueil des historiens de France. Das Recueil des anciennes lois françaises von D. Crusy, Isambert und Jourdan. 28 Vol. 8. — (Picot) Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIème siècle. Paris 1806. 2 Vol. 8. — Hericourt les lois ecclésiastiques de la France. — Fleury Institution au droit ecclésiastique. — Dupin Manuël de droit publique ecclésiastique français. Paris 1844. 1 Vol. 12.

diese in dem von ihnen gegründeten Reiche bald mächtiger wurde, als sie unter den römischen Imperatoren gewesen war. Sie stand in doppelter Beziehung dem Staate gegenüber, einmal als Inhaberin der ihr von Gott verliehenen geistlichen Gewalt, welcher auch die Könige unterworfen waren, dann als Besitzerin eines großen Theils des Grundeigenthums und vieler Privilegien im Reiche. In beiden Beziehungen wurden die Bischöfe höchst bevorzugte Personen und die Geistlichkeit ein besonderer Stand. Durch den Bund Pipins und Karls des Großen mit dem Oberhaupte der Kirche wurde diese mit dem Staate eng verbunden. Die fränkische Monarchie war eine christlich-katholische, deren höchste Aufgabe es war, die religiösen Interessen nicht minder zu wahren und zu fördern als die weltlichen. Kirche und Staat waren wechselseitig sich über und untergeordnet. Was jene für wahr erklärte, schützte der weltliche Arm. Ihre Macht stieg höher und höher unter Ludwig dem Frommen, und blieb in dem 843 durch den Vertrag von Verdun gegründeten westfränkischem Reiche um so mehr dieselbe, als die romanische Bevölkerung mit äußerster Strenge der Religion anhing, und die königliche Macht in Folge des früh (877) erblich gewordenen Lehenssystems und der ausgedehnten Territorialbesitzungen der Kirche, so sehr geschwächt wurde, daß der karolingischen Dynastie der Thron (von 888 an) öfter streitig gemacht und endlich (987) ganz und gar entzogen wurde.

Mit dem nationalen Königshause Hugo Capet's beginnt die Geschichte des eigentlichen Frankreichs, d. h. des französischen Königreichs (royaume de France). Sein erster König stützte seine Macht vor Allem auf die Kirche. Sein erster Regierungsakt (vom 3. Juli 987) war eine feierliche eidliche Bestätigung aller Rechte und Privilegien der Geistlichkeit [1]).

1) S. das Recueil des anciennes lois de Francaises publié par Jourdan, de Crusy et Isambert. Bd. I. S. 96.

Jeder König ließ sich von einem Bischofe des Reichs, gewöhnlich dem Erzbischofe von Rheims, salben und krönen, um für die weltliche Gewalt die göttliche Weihe zu erhalten, wie sie einst Kaiser Karl erhalten hatte. Der Pabst war nicht minder der geistliche Obere von Frankreich, wie der der deutschen Kaiser. Die westfränkische Monarchie war stets eine christlich-katholische, der König der vielgeliebte Sohn der Kirche, deren Ahndung er auch zu fühlen hatte, wenn er es wagte sich über ihre Gebote hinwegzusetzen [1]).

Noch immer stand die Kirche in doppelter Beziehung dem Staate gegenüber als Inhaberin der geistlichen Gewalt und als Großterritorialbesitzerin. Der Clerus war der erste Stand, die weltlichen Vasallen (der Adel) der zweite. Erst im zwölften Jahrhundert begann die Bürgerschaft der Städte den dritten zu bilden.

Bis gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts war der Bund zwischen Staat und Kirche so innig, daß man über die gegenseitigen Grenzen der geistlichen und weltlichen Macht sich zu streiten nicht dachte. Unter Ludwig dem Heiligen und zwar gegen das Ende seiner Regierung entstanden die ersten Conflikte, die unter Bonifaz VIII zu so ernsten Zerwürfnissen sich steigerten, daß vom vierzehnten Jahrhundert an bis zur französischen Revolution zwischen beiden Gewalten nie mehr die alte Harmonie hergestellt wurde. Die Kirche behielt jedoch ihre bevorzugte Stellung im Staate, ihre volle Freiheit in religiösen Dingen und auch dem Pabste gegenüber eine auf ihr angestammtes Recht sich stützende Selbstständigkeit, welche die Folge hatte, daß man in Frankreich von einer eigenen gallikanischen Kirche sprach, die, obgleich ein ungetrennter Theil der allgemeinen römisch-katholischen Kirche, doch als eine besondere mit ihren Freiheiten begabte dastand. Wenn gleich diese Freiheiten dem heiligen

1) Z. B. Philipp I, der seine Frau verstieß und gegen die kirchlichen Satzungen eine andere nahm.

Stuhle gegenüber manchmal den Schein der Unterwerfung unter die Staatsgewalt hatten, und von dieser nicht selten in diesem Sinne gegen die Ansprüche des Pabstes, also zum eigenen Besten gebraucht wurden, so bekannte sich doch der gesammte französische Clerus zu den 1682 sogar öffentlich ausgesprochenen Doktrinen der **Libertés de l'Eglise gallicane**; und gerade als diese auf das Feierlichste anerkannt wurden, war die Zeit der höchsten Blüthe des Katholizismus in dem so hochgebildeten Lande. Die Religion war durch den engen Verband mit dem Staate nicht gefährdet. Wenn dieser einerseits der Kirche nicht gestattete, ihre Gewalt über gewisse Grenzen auszudehnen, so ließ er ihr andrerseits innerhalb jener Grenzen den unbedingtesten kräftigsten Schutz angedeihen, so daß sie als Theil der gesammten katholischen Kirche ihre Rechte unverkümmert hatte, und namentlich im Kampfe gegen die im achtzehnten Jahrhunderte auftauchende und bald mit ihr in einen Vertilgungskrieg tretende philosophische Irreligiosität, jeder Zeit auf seine Hülfe rechnen konnte.

Ein näheres Eingehen auf die politische Stellung der Kirche im alten d. h. in dem durch die Revolution von 1789 und 1830 nicht radikal umgeänderten Königreiche Frankreich dürfte daher nicht ohne Interesse sein, selbst zur Beurtheilung des gegenwärtig in diesem Lande beginnenden Kampfes des Clerus mit der Staatsgewalt.

Man kann die französische Staatsgeschichte von Hugo Capet bis zum Ausbruche der französischen Revolution von 1789 in drei Perioden eintheilen:

1) von 987 bis auf Philipp den Schönen (1285);
2) von Philipp dem Schönen bis auf Karl VIII (1482); sie bildet einen Uebergang zu der folgenden
3) von Karl VIII bis zum Untergange der alten Monarchie.

Die 55 Jahre seit 1789 bilden die neue Zeit.

Erste und zweite Periode
(987 — 1285 und 1285 — 1482).

I. Allgemeine Stellung der Kirche im Staate.

Die Kirche Frankreichs war ein mit der allgemeinen katholischen Kirche engverbundener Theil der letzten. Sie war dem päbstlichen Stuhle nicht minder unterthan, als die der übrigen Länder des christlich-germanischen Europas. Das kirchliche Leben entwickelte sich ungestört in kräftiger Bewegung.

Die Zahl der Kirchenversammlungen [1]) im Reiche war während dieser Periode fast eben so bedeutend wie vom vierten bis zum elften Jahrhundert. Die französische Geistlichkeit nahm an den allgemeinen Concilien Antheil und ihre Beschlüsse wurden im Königreiche unter dem Schutze der weltlichen Macht vollzogen. Die Bischöfe bedurften keiner besonderen Erlaubniß des Königs um Synoden zu halten und publizirten die auf ihnen gemachten Beschlüsse ohne Intervention der weltlichen Macht. Manche derselben waren sogar gegen die Könige gerichtet, die sie mit dem Banne bedrohten, z. B. die auf den Synoden zu Rheims und St. Quentin (1233 und 1235) unter Ludwig IX gefaßten Beschlüsse. Auf verschiedenen Synoden werden Bischöfe und Aebte abgesetzt oder zu Strafen verurtheilt, ohne Intervention der weltlichen Macht. Die Treugae Dei waren von den Bischöfen festgesetzt, verkündigt und von den weltlichen Großen häufig beschworen worden. Sehr selten erschienen die Könige oder andere weltlichen Großen auf den Synoden. Mehrere wurden von päbstlichen Legaten, ja sogar vom Pabste selbst gehalten.

Wie in der eben entwickelten war auch in anderer Beziehung die Kirche in Frankreich der weltlichen Gewalt gegenüber frei. Die Besetzung der bischöflichen Sitze und der

---

1) Man zählt von 911 bis 989 77 Kirchenversammlungen in Gallien, zwischen 989 bis 1299 242.

Abteien ging ungehindert auf die canonische Weise vor sich. Wie unter den merovingischen und karolingischen Königen, wurden auch unter den ersten Kapetingern die Bischöfe vom Clerus und dem Volke in den Städten der Bischofssitze ernannt [1]), sogar bis ins dreizehnte Jahrhundert. Zur Vornahme des Wahlaktes erbat man sich die Erlaubniß vom Könige oder dem Landesherrn unter dem der Bischof stand, ließ auch den Gewählten von ihm bestätigen. Nachdem in Folge des vierten lateranischen Conciliums die Kapitel diese Wahlen vorzunehmen pflegten, erkannten auch die Könige diese Wahlfreiheit an, erlangten aber, daß ihre Empfehlungen berücksichtigt wurden. Leider wichen sie oft von den anerkannten Grundsätzen ab und veranlaßten dadurch Zerwürfnisse sehr ernster Art.

Der in dem deutschen Reiche so stürmische Investiturstreit ging in Frankreich unblutig und bald zu Ende. Obgleich früher die Bischöfe und Aebte auch mit dem Stabe investirt zu werden pflegten, und Philipp I, unter dessen Regierung Gregor VII einen Legaten nach Paris gesandt hatte, um den Vollzug des 1075 zu Rom gefaßten Concilienbeschlusses [2]) über die Investitur zu begehren, sich anfangs widersetzt hatte, so wurde jener Beschluß dennoch anerkannt, und auf mehreren französischen Synoden auf's Neue sanktionirt. Es bildete sich die Praxis, daß dem Könige der Tod des abgehenden Bischofs gemeldet und die Erlaubniß zur Wahl seines Nachfolgers begehrt werden mußte. Wenn die Con-

1) Ein chronologisches Verzeichniß der Bischofswahlen in den französischen Städten enthält Raynouard histoire du droit municipal en France. II. p. 101 flg.

2) Demselben gemäß beschloß eine Synode zu Troyes 1107: Qui ab hac hora investituram episcopalem seu aliquam spiritualem dignitatem a laicali manu susceperit, si ordinatus fuerit deponatur et simul ordinator ejus. Mansi, Concill. t. XX. p. 1217. Ein gleicher Beschluß wurde 1125 in Rheims gefaßt und zugleich der Kaiser Heinrich V in Bann gethan.

sekration vollzogen war, übertrug die weltliche Macht dem Bischofe die Regierungsgewalt (Regalia). Waren die genannten Förmlichkeiten versäumt worden, so verfällte der König die Wählenden in eine Geldstrafe oder verweigerte die Bestätigung des Gewählten. Die Aebte der den Königen unmittelbar unterworfenen Klöster pflegten diese lange Zeit hindurch selbst zu ernennen, gestatteten aber später gleichfalls deren freie Wahl durch die geistliche Korporation, wiesen jedoch, wenn diese vollzogen und die geistliche Einsetzung erfolgt war, die neu ernannten in ihre weltlichen Rechte (leur temporalité) ein. Dieß thaten auch die Landesherrn einzelner Provinzen z. B. die Herzoge der Normandie.

II. Die Bischöfe und Aebte in ihrem Verhältnisse zur weltlichen Gewalt [1]).

Vergleicht man die Stellung der französischen Bischöfe dem Könige und den ihnen benachbarten Landesherren gegenüber mit der Lage der Bischöfe des deutschen Reichs, so findet man diese auf einer viel höheren Stufe als jene. Die deutschen Bischöfe waren alle Fürsten und Stände des Reichs, in weltlicher Beziehung nur dem Kaiser unterworfen, und was die Landeshoheit betrifft den weltlichen Fürsten gleich. Es gab allerdings auch in Frankreich hochgestellte Bischöfe, d. h. solche die Herzoge oder Grafen waren; viele hatten Landesherrlichkeit, die meisten jedoch nur Grundherrlichkeit. Die alte schon in der karolingischen Periode ihnen zustehende Immunität blieb häufig auf ihre Domänen beschränkt; neben ihnen dauerten bis ins 13. Jahrhundert und länger oft die Grafen fort. Vergleicht man die politische Stellung der französischen Bischöfe untereinander, so findet man, daß es

I. Reichsunmittelbare Bisthümer gab d. h. solche, die bloß unter dem Könige standen, und zwar:

1) sechs von hohem Rang d. h. deren Bischöfe Her-

1) Brussel p. 280 sq.

zoge oder Grafen waren oder ihnen gleichstanden, und von Philipp August zu Pairs de France erhoben wurden. Diese Bisthümer hießen später Evéchés-Pairies.

2) Die übrigen Evéchés non Pairies, wie Tournai, Amiens u. s. w.

II. Landesbisthümer d. h. solche deren Bischöfe landsässig, also Herzogen, Grafen, ja sogar Vicomtes auf die Weise untergeben sind, wie die reichsunmittelbaren dem Könige [1]).

In Folge dieser Verhältnisse stand die Uebertragung der weltlichen Rechte der Bischöfe und was damit zusammenhängt, entweder dem König oder dem Landesherrn zu. Jene leisteten dem ersten diese dem letzten den Eid der Treue und wenn sie Lehensträger von ihm waren, das Homagium. Für jene Bisthümer hat der König das Recht der Empfehlung, und während der Sedisvacanz, die sogleich nachher zu beleuchtende Regale; in den andern haben es die Landesherren. Jene Bischöfe führen ihr Lehnscontingent unmittelbar dem Könige zu, und haben ihn zum Schirmvogt; diese sind in beiden Beziehungen dem Landesherrn untergeben. Man weiß nicht genau welchen Herzogen, Grafen u. s. w. Bischöfe auf die eben bezeichnete Weise untergeben waren. — Nach Brussel standen:

a. alle Bischöfe der Normandie, ihr Primas der Erzbischof von Rouen mitgerechnet unter dem Herzoge. Er hatte das Recht der Recommendation und die Regale.

b. ebenso die der Grafschaften von Anjou und Blois welche den Herzogen der Normandie gehörten;

c. alle Bischöfe von Aquitanien und der Gascogne;

d. die der Grafschaft Toulouse ehe sie unmittelbar königlich wurde;

e. die der Bretagne unter ihren betreffenden Landesherren.

Die Grafen von Flandern dagegen und die Herzoge von Burgund hatten keine Bischöfe unter sich. Die unter dem

---

1) In Deutschland gab es einst keine solche Bisthümer.

Erzbisthum Rheims stehenden Bischöfe von Tournai, Arras und Térouane waren ebenso unmittelbar königlich, wie die von Noyon, Troyes, Meaux, und die burgundischen von Langres, Autun, Auxerre und Macon.

Das Recht der Regale war für die dazu befugten besonders einträglich und galt nachdem alle Bisthümer königlich geworden waren für eines der wichtigsten Rechte der Krone. Der ursprünglich mit dem Worte regalia verbundene Begriff war gleichbedeutend mit dem der temporalité; man verstand darunter den Inbegriff aller weltlichen, also die Landes- und grundherrlichen Rechte eines Bischofs oder Abtes. Als die den weltlichen Landesherren zustehende Befugniß bei Erledigung eines Bischofssitzes oder einer Abtsstelle das Bisthum zu verwalten, hatte es einen größeren Umfang als das Recht der Temporalität, indem der die Regale besitzende, auch alle geistlichen Benefizien zu vergeben, also wie man sagt die Regalia temporalis und spiritualis hatte.

Wann und wie die Landesherren, namentlich die Könige in den Besitz dieses Rechtes der Verwaltung eines Bisthums oder einer Abtei zum eigenen Vortheil gelangten, ist nicht genügend zu erklären. Auch die Könige von England und die deutschen Kaiser hatten es. Einige Schriftsteller wollen es aus dem jus spolii ableiten; allein dieses ist eher ein Ausfluß der Regale. Es scheint eine natürliche Folge der Verpflichtung der Landesherren zu seyn, als Schirmvögte der Bisthümer und Abteien, bei eintretender Sedisvakanz ihren weltlichen Schutz denselben angedeihen zu lassen. Sie übten ihre Custodia oder Guardia wie ein Vormünder das Mundium, und da sie die Lasten dieser Vormundschaft zu tragen hatten, so fielen ihnen auch die Früchte derselben zu. Alle einträglichen Rechte konnten diesen beigezählt werden, und so erhielt das Recht der Regale den eben bezeichneten großen Umfang.

III. Vorrechte der Geistlichkeit im Reiche. Verordnungen gegen die Uebermacht derselben und die des päbstlichen Stuhles.

Die Geistlichkeit war in Frankreich der erste bevorzugte Stand; seine Stellung günstiger als die des Adels. In dieser Periode stand er auf der Höhe seiner Macht.

1) Es galt schon deßhalb die Geistlichkeit für die erste Klasse, weil das Geistliche und Religiöse als das Göttliche über dem Menschlichen und Weltlichen stand. Der Clerus hatte daher den höheren Rang, die größere Standesehre; daher den geistlichen Großen vor den weltlichen der Vortritt gebührte.

2) Es genoß die Geistlichkeit eine privilegirte Gerichtsbarkeit, war also der Macht der Laien in allen Fällen, wo diese statt hatte, entzogen. Als Lehensträger des Königs waren Geistliche den weltlichen Gerichten unterworfen, und die Könige wiesen hier jede geistliche selbst die päbstliche Einmischung zurück.

3) Der Clerus, obgleich Eigenthümer eines großen Theils des Grundbesitzes von Frankreich war steuerfrei. Wenn die Kirchen auch hie und da namentlich bei Kriegen, welche auch der Religion wegen unternommen wurden z. B. bei Kreuzzügen, Geldhülfen bewilligten, so waren dieß Geschenke zu deren Wiederholung sie nicht gezwungen werden konnten.

4) Die geistliche Gerichtsbarkeit d. h. die Competenz der geistlichen Gerichte war so ausgedehnt, daß viele bürgerliche und peinliche Rechtssachen vor dieselben gezogen wurden, die ihrer Natur nach vor die weltlichen Gerichte gehörten. Dadurch wurden die anderen Stände mehr und mehr von der Geistlichkeit abhängig, so daß, weil auch der Gebrauch der geistlichen Waffen immer häufiger wurde, eine Reaktion herbeigeführt werden mußte.

5) Das große Mittel der Geistlichkeit ihre Freiheiten und Vorrechte, ja die christliche Religion selbst zu schützen, nemlich die Exkommunikation und das Interdikt verstärkte ihre Gewalt um so mehr, als nach den schon in der fränkischen

Periode geltenden Rechtsgrundsätzen die weltliche Macht sich für verpflichtet anerkannte, die in Kirchenbann Verfallenen auch mit bürgerlichen Strafen zu verfolgen. Mehreren Königen, selbst Ludwig IX war aus verschiedenen Veranlassungen der Bann angedroht worden. Es mußte das königliche Haus, um vor dergleichen Unannehmlichkeiten für die Folge gesichert zu sein, mit besonderen Privilegien vom päbstlichen Stuhle sich begnadigen lassen.

Durch die Treugae Dei war die Zahl der Fälle, in welchem der Kirchenbann erkannt werden konnte, sehr vermehrt worden. Die ketzerischen Sekten im südlichen Frankreich hatten eigene Kreuzzüge dahin und später die Inquisition herbeigeführt.

Gegen die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, wo auch der päbstliche Stuhl mit Alles unternehmenden Männern wie Gregor IX und Innocenz IV besetzt war, und von dorther schon seit Innocenz III so manche die Unabhängigkeit des Reiches und selbst die althergebrachten Rechte der vaterländischen Geistlichkeit bedrohenden Neuerungen kamen, regte sich das Nationalgefühl und der unabhängige Sinn der weltlichen Großen so sehr, daß, nachdem sie selbst zur Vertheidigung ihrer politischen Freiheit gegen die geistliche Uebermacht verschiedene Schritte gethan hatten, endlich selbst der König Ludwig IX mit einer gegen den päbstlichen Stuhl gerichteten Verordnung hervortrat. Es ist dieß die schon als das älteste Schutzgesetz der Freiheiten der gallikanischen Kirche (1268) erlassene später s. g. erste pragmatische Sanction [1]) deren Inhalt wir hier kurz anführen wollen:

1) Das Recht aller der, welche in Frankreich (kirchliche) Beneficien zu vergeben haben, soll gegen jeden Eingriff (von Seiten des Pabstes) geschützt sein.

2) Die Wahlen der Bischöfe und Aebte sollen nach den

1) Wir folgen Beugnot (jetzt Pair de France) Essai sur les Institutions de Saint-Louis. Paris 1821.

kanonischen Satzungen vollzogen werden, und volle Wirksamkeit haben.

3) Das Verbrechen der Simonie soll vertilgt werden.

4) Alle geistlichen Würden und Stellen sollen nach den Grundsätzen des allgemeinen kirchlichen Rechts vergeben werden.

5) Die von Rom verlangten Geldausführungen (Exactiones), wodurch Frankreich verarmt, sollen untersagt sein. Keine Abgaben dürfen für den Pabst erhoben werden.

6) Alle Rechte und Freiheiten, so die Kirche von den Königen erhielt, werden bestätigt und für immer bekräftigt.

Von jetzt an standen sich die päbstliche und die königliche Macht als zwar sich wechselseitig beschränkende Gewalten gegenüber, ohne jedoch über die Grenzen der einem Jeden zukommenden Rechte einig zu sein. Der Zwiespalt war geboren, und wurde die Ursache von Zerwürfnissen, welche, wenn sie auch nicht einen feindseligen Charakter hatten, doch nur in sehr glücklichen Zeiten beschwichtigt werden konnten.

IV. Von den Kirchenvogteien [1]).

Wie in allen christlichen Staaten hatten auch in Frankreich die Bischöfe und Aebte zur Ausübung ihrer weltlichen Rechte in den Vicedominis und Advocatis ihre Stellvertreter und ihre Schirmvögte. Sie stammen aus der fränkischen Periode, sind jetzt aber in der Regel als Lehen besessene Aemter und Würden.

I. Aus dem Worte Vicedominus ging der Name Vidame (Vitzthum) hervor, und aus Vicedominatus der Ausdruck Vidamie. Die Vidames waren längst nicht mehr Geistliche, sondern Weltliche ritterlichen Standes, die Grundbesitz mit Gutsunterthanen vom Bischofe oder der Abtei zu Lehen trugen und das Amt hatten, einen Theil der temporalia des Bischofs

1) Brussel livre III. ch. 5 et 6. Die Vorrede zum t. XI. des Recueil des historiens de France p. CLXXX. Hurter, Geschichte Innocenz III. Bd. IV. S. 50—84.



oder Abtes auszuüben, nämlich die weltliche Gerichtsbarkeit, namentlich den Blutbann und die Lehensgerichtsbarkeit. Zugleich führte der Vidame die von der Kirche zu stellende Lehensmannschaft an und war der geborene Kanzler des Bischofs oder Abtes. Er hatte Antheil an den Strafgeldern und Gerichtsgebühren, sowie andere Einkünfte. Er war der erste Vasall seines Obern und stand zu ihm in einem noch günstigeren Verhältnisse als der Vicomte zum Grafen. Beim Tode des Bischofs hatte er dessen Nachlaß zu bewahren und wo es geschehen konnte, die Ausübung des jus spolii zu verhindern. Das Lehen der Vidamie ging häufig auch auf Frauen über, die dann Vidamesses hießen.

Es gibt nur wenig bischöfliche Kirchen die Vidames hatten. Ducange kannte deren nur zehn, Brussel führt noch drei andere an. Häufiger waren die der Abteien, namentlich der Frauenklöster.

II. Den Titel **Avoué** führten zwei Arten von Beamten, nämlich die Schirm- oder Schutz- und die Gerichtsvögte der Kirchen und Abteien. Die Vogteien der ersten auch Gardes genannt, waren entweder unentgeldliche Verpflichtungen irgend eines weltlichen Großen (Avoueries gratiales) wie die der Sires von Bourbon über die Priorei Ringuet in der Auvergne, oder mit Lehenbesitzungen und Einkünften verknüpft (Avoueries non gratiales). Beide hatten die ihrer Schirmvogtei untergebene Kirche und ihre Besitzungen militärisch gegen Jeden zu vertheidigen, führten auch die Mannschaft derselben zum Heerbann. Das Letzte thaten auch die Gerichtsvögte (Avoués judiciaires), deren Hauptverpflichtungen in der Ausübung der höheren Gerichtsbarkeit bestand, d. h. in der über alle Freie und die Lehensträger des Klosters oder Bisthums. Sie präsidirten daher den Lehenshof des Abtes oder Bischofs; ferner übten sie selbst über Hörige den Blutbann, d. h. sie nahmen an der höheren Criminaljustiz Theil, welche also der Schultheiß oder Prevost des Bischofs oder Abtes nicht allein ausüben konnten.

Die Vogteien waren längst Lehen, die entweder von den Königen oder von den Bischöfen und Aebten selbst ertheilt zu werden pflegten. Es gab eine Menge Untervögte (Sous-Avoués). Ein Concilium von Rheims aus dem Jahr 1148 verbot den Vögten Sous-Avoués zu ernennen. Nur der König konnte sich nach Belieben Stellvertreter geben. In der Normandie hatte der Herzog die Schutzvogtei über alle Abteien des Landes; sie stand jedoch durch besonderen Vorbehalt auch den Stiftern des Klosters zu. In Burgund hatten viele Chatelains die Garde über die in ihren Bezirken gelegenen Klöster. In den Kronländern hatten die Aebte häufig das Recht sich ihre Vögte selbst zu wählen.

Wie überall mißbrauchten auch in Frankreich die Vögte ihre Gewalt zur Unterdrückung der Kirchen und Klöster, und maßten sich über deren Leute willkührlich ihnen nicht gebührende Rechte an. Die Unterdrückten wandten sich an den Landesherrn oder nach Umständen an den König. Dieser entschied die Streitigkeiten, welche zwischen den unmittelbar königlichen Bischöfen und ihren Vögten Statt hatten. Im Laufe der Zeiten brachten die Kirchen die meisten Vogteien an sich.

V. Von dem Amortissement [1]).

Wie während der fränkischen Periode war auch im Anfang dieser das Recht der Kirchen Grundeigenthum zu erwerben unbeschränkt. Die ersten kapetingischen Könige schenkten Vieles und bestätigten die früheren Erwerbungen dieser Corporationen. Nach der Ausbildung des Lehenssystems und als der größte Theil des Grundbesitzes im erblichen nutzbaren Eigenthum der Vasallen und Aftervasallen sich befand, diese aber dennoch die Kirchen zu beschenken pflegten, ent-

1) De Laurrière de l'Origine du droit d'amortissement. Paris 1692. Brussel pag. 657. Pastoret Vorrede zum t. V. der Ordon. des Rois de France.

standen zwischen den letzten und ihren Lehensherren Conflikte, weil diese durch jene Schenkungen beeinträchtigt wurden, und zwar nicht blos, wenn sie Grundbesitz als Allodialeigenthum übertrugen, was sie ohne Consens des Lehensherrn gar nicht durften, sondern selbst, wenn sie denselben blos infeodiren wollten. Da diese Corporationen weder starben noch zu veräußern pflegten, so fielen, wenn Uebertragungen an sie Statt hatten, die Reliefs und Lods et Ventes für immer weg, zum Nachtheil des Lehensherrn. Da diese sich deßhalb solchen Veräußerungen zu widersetzen pflegten, so erkauften die Uebertragenden die Einwilligung des nächsten Lehensherrn; war aber dieser selbst Vasall, in Bezug auf das zu veräußernde Gut, so genügte seine Einwilligung nicht, sondern es mußte, damit die erwerbende Corporation für immer im ungestörten Besitz desselben bleiben konnte, auch der Consens des obersten Lehensherrn selbst, also in den meisten Fällen der des Königs nachgesucht und ertheilt werden. Die für die Zustimmung bezahlte Summe erhielt den Namen **droit d'amortissement**, von admortizare, weil das der Corporation überlassene Gut für amortisirt galt. Der Grund dieser Benennung wird auf zweifache Weise erklärt; entweder daher, daß das Grundstück, welches dem Verkehr entzogen wird, als ein praedium ad mortem datum, also admortizatum angesehen wurde, oder weil die erwerbende Corporation selbst eine todte Hand (manus mortua) war, indem sie der Natur der Sache nach nicht testiren kann. Nur wenn durch den obersten Lehensherrn die Uebertragung an die mortua manus genehmigt war, konnte die Amortisation als vollwirkend angesehen werden; er hatte also allein das vollkommene Amortisationsrecht (le droit d'amortir souverainement). Dem König stand es demnach vor Allem zu; außer ihm hatten es die weltlichen Großvasallen, welche Pairs de France waren und, jedoch nicht im ganzen Umfange, auch die geistlichen Pairs. Eine königliche Verordnung vom Jahr 1275 beschränkte ihr Amortisationsrecht auf die von ihnen zu After-

lehen getragene Grundstücke (retrofeoda). In derselben Verordnung wird auch das den ersten bestrittene Amortisationsrecht anerkannt. In der folgenden Periode bildete sich eine fein ausgesponnene Theorie über dasselbe, nachdem die Amortisationsgebühren eine nicht unbedeutende Quelle der königlichen Einkünfte zu werden begonnen hatten.

Man wandte die Grundsätze hierüber selbst auf Freilassungen leibeigener Unterthanen an, weil durch sie der freilassende Vasall den Werth des Lehenguts vermindert. Die königlichen Sénéchaux und Baillis wurden angewiesen, hierüber zu wachen und fochten daher die Gültigkeit aller Freilassungen an, in welche der König nicht eingewilligt hatte. Desgleichen griffen sie die von den geistlichen Corporationen neu gemachten Erwerbungen (les nouveaux acquêts) an und confiscirten die auch lange Zeit vorher schon von ihnen erworbenen Besitzungen. Zugleich verlangten die Beamten der zwischen dem König und dem Veräußernden stehenden Lehensherrn ihre Amortisationsgebühren. Dieß veranlaßte eine Menge Beschwerden, die endlich vor den König kamen. In der schon erwähnten Verordnung von 1275 sollten dieselben gehoben werden. Es geschah auf folgende Weise:

1) Die von Kirchen in den Ländern, deren Herren notorisch das Amortisationsrecht haben, gemachten Erwerbungen dürfen von den königlichen Beamten nicht angegriffen werden.

2) Desgleichen nicht die, wofür schon an drei Lehensherren Gebühren bezahlt wurden.

3) Auch nicht die in den unmittelbar königlichen Landen seit 29 Jahren titulo gratuito ohne Einwilligung des Königs gemachten Erwerbungen, wenn die Kirchen den Werth des Fruchtertrags zweier Jahre entrichten; ebenso die titulo oneroso gemachten nicht, wenn sie den Fruchtertrag dreier Jahre entrichten.

4) Desgleichen nicht die in den Ländern anderer Vasallen gemachten, wenn, falls sie titulo gratuito statt hatten, sie den

Ertrag von einem, falls sie titulo oneroso geschahen, von zwei Jahren bezahlen.

Diesen Bestimmungen sind noch einige andere über die von unadelichen Personen erworbenen Lehen beigefügt, und zuletzt gesagt, sie sollten nur für die Vergangenheit nicht aber für künftige Fälle gelten. Auch mehrere Großvasallen Frankreichs machten Verordnungen über die Amortissements, z. B. die Grafen von Flandern. Die Könige von England hatten dieß schon seit 1225 gethan. Eduard I erließ eine neue im Jahr 1279.

VI. Die französische Kirche und ihr Clerus von Philipp dem Schönen bis Karl VIII [1]).

Die zwei Jahrhunderte von der Thronbesteigung Philipps des Schönen bis zum Tode Ludwigs XI sind die stürmischsten Zeiten der französischen Geschichte. Das Königthum kämpft nach Außen und im Innern. Die gefährlichsten äußeren Feinde waren die Könige von England, welche vollkommen zu besiegen Karl VII 1436 gelingt. Die inneren Feinde sind die Großen des Reichs, fast alle Mitglieder des königlichen Hauses, welche neben diesem unabhängige Monarchien zu gründen versuchen. Erst Ludwig XI wurde ihrer Meister, nach dem Tode des gefährlichsten derselben, Karls des Kühnen von Burgund († 1477). Die Könige bedurften der kräftigsten Unterstützung ihrer Unterthanen um die Kriege gegen ihre Gegner zu führen. Sie wandten sich vom Anfange des vierzehnten Jahrhunderts an dieselben und riefen so die Ständeversammlungen ins Leben. Die Geistlichkeit, der Adel und der dritte Stand treten als Corporationen auf, sowohl in Reichs- als in Provinzialständischen Versammlungen (Etats-généraux und Etats particuliers). Die kirchlichen Angelegen-

1) Preuves des libertés de l'Eglise Gallicane. Bes. Bd. II. S. 155. Du Tillet Recueil des Rois de France II. p. 296 Fol.

heiten, so wichtig sie auch waren, namentlich zur Zeit des großen Schisma's, sind nicht die wichtigsten im Staate gewesen; doch veranlaßten sie Conflicte und Berathungen, deren Resultate ein sorgfältiges Ordnen derselben durch die vereinte Kraft des Staates und der Geistlichkeit waren.

Das vierzehnte Jahrhundert begann mit einem großen Kampfe zwischen dem Pabste Bonifaz VIII und dem König Philipp dem Schönen über die gegenseitigen Grenzen ihrer Gewalten. Die französische Geistlichkeit stellte sich, frei oder gezwungen, auf des Königs Seite. Nach dem Tode Benedicts XI des Nachfolgers Bonifaz VIII gelingt es Philipp, in Clemens V einen ihm ganz ergebenen Pabst zu erhalten, der durch Verlegung seiner Residenz von Rom nach Avignon eine Art Abhängigkeit des Pabstthums von den Königen von Frankreich bis zum Jahr 1378 bewirkt. Diese dauert selbst während des größten Schisma's von 1378 bis zur Eröffnung des Conciliums von Constanz (1414) fort und hatte die Folge, daß die Fragen über das gegenseitige Verhältniß der zwei Gewalten, wo nicht ruhten, doch keine Zerwürfnisse ernster Art veranlaßten.

Die immer weiter greifenden Usurpationen der Päbste rücksichtlich der Besetzung der Kirchenämter durch Mandate, Reservationen, Commenden wurden geduldet, weil auch die Könige, welchen zu Gefallen der Pabst so manches Benefizium vergab, dabei ihren Vortheil fanden. Dagegen sträubten sich die weltlichen Stände gegen die allzugroße Ausdehnung der nach Alleinherrschaft strebenden geistlichen Gerichtsbarkeit und führten nach und nach einen Bruch zwischen Kirche und Staat herbei, der im Laufe der Zeiten immer größer wurde.

Im Jahr 1329 versuchte man es, die Grenzen zwischen der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit genau zu bestimmen. König Philipp VI (von Valois) ließ in Paris eine Versammlung von Geistlichen und Rechtsgelehrten abhalten, vor welcher in seiner Gegenwart diese schwierige Frage dis-

cutirt wurde, allein ohne zu einem Abschluß zu führen. Die Rechtmäßigkeit der Appels comme d'abus d. h. der Appellationen an den König wegen Mißbrauch der geistlichen Amtsgewalt wurde jedoch hier ausgesprochen. — Während des ganzen Jahrhunderts beschäftigte die wichtige Frage die Gemüther und veranlaßte ein für die Staats- und Rechtsgeschichte dieser Zeit sehr bemerkenswerthes Buch, das gegen 1374 von einem unbekannten Verfasser zugleich in lateinischer und französischer Sprache unter dem Titel: „der Traum im Haine" „somnium viridarii" „le Songe du Vergier [1]) oder Verger" geschrieben wurde.

Die Zurückführung der päbstlichen Gewalt in engere Grenzen, welche in den Concilien zu Pisa (1407) zu Constanz (1414—1418) und zu Basel (1431—1438) theils versucht, theils wirklich festgesetzt wurde, größtentheils in Folge der von französischen Prälaten ausgegangenen Beschwerden, blieb in Frankreich nicht ohne Wirkungen.

Das mit dem Pabste Martin V (1418) für das Königreich abgeschlossene, der Erhaltung der römischen Kanzleiregeln so günstige Concordat wurde von Karl V und seinem Parlamente verworfen. Zwei Verordnungen vom März und April 1418 befahlen die Aufrechthaltung des althergebrachten Rechts der gallikanischen Kirche, nach welchem die Verleihung der kirchlichen Benefizien durch die Wahl der Kapitel, Convente u. s. w. oder durch die rechtmäßigen Patronatsherren Statt finden sollte. Sie verboten das Eintreiben und Zahlen von Geldern nach Rom, unter was immer für Titeln es vorkommen mochte.

Viel weiter ging Karl VII im Jahr 1438. Er ließ in Bourges eine Versammlung von Geistlichen, weltlichen Großen,

---

1) Darüber Laboulaye in Wolowski's Revue de Legislation von 1841. Vol. XIII. p. 1—31. Das Werkchen steht im Auszug in Durand de Maillane, les Libertés de l'Eglise Gallicane III. p. 524.

Gesandten des Concils zu Basel und des Pabstes und Rechtsgelehrten in seiner Gegenwart über die von den Concilien zu Basel gefaßten Beschlüsse abhalten (vom 7. Mai bis zum 7. Juli), und publizirte unter dem Namen der sanctio pragmatica eine ausgedehnte Verordnung, worin dreiundzwanzig Dekrete jener Kirchenversammlung, nur sehr wenig modificirt, als bindendes Recht im Reiche festgesetzt werden [1]). Es wurde anerkannt: daß das Concilium über dem Pabste stehe also eine Berufung von diesem an jenes Statt finden könne; die alten Wahlfreiheiten der Kapitel u. s. w. wurden vollkommen wieder hergestellt, die päbstlichen Reservationen, Exspektativen, Annaten u. s. w. förmlich aufgehoben, und im Reiche verboten. Das Parlament registrirte diese Sanction pragmatique als ein unabänderliches Staatsgesetz ein. Dasselbe blieb in Kraft bis zum Jahre 1461, wo König Ludwig XI um den Pabst zu bestimmen, seine Ansprüche auf den Thron von Neapel (als Erbe des Königs Réné von Anjou) zu begünstigen und nur im Innern des Reichs seine eigene Macht zu steigern, den Widerruf desselben versprach, und den 27. November demgemäß eine Verordnung erließ. Das Parlament remonstrirte (sogleich oder 1465) dagegen; der König bestand nicht strenge auf dem Vollzug, so daß die pragmatische Sanktion noch immer als das geltende Recht bis zum Abschluß des Concordats Franz I (1516) angewandt wurde, und theilweise selbst noch später fortbestand.

Pabst Sixtus IV erließ 1471 eine Bulle, durch welche er die kirchlichen Verhältnisse Frankreichs nach Art der Wiener Concordate (von 1448) zu ordnen suchte.

Das Festhalten an den in der pragmatischen Sanktion Karls VII enthaltenen Grundsätzen war deßhalb so kräftig, weil diese als das althergebrachte Recht der Kirche gegen die erst in den letzten Jahrhunderten so gesteigerte päbstliche

1) v. Wessenberg, die großen Kirchenversammlungen des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts. B. II. S. 379 flg.

Gewalt angesehen wurden. Dieses angestammte Recht bildet die von nun an so kräftig vertheidigten Rechte der gallikanischen Kirche, welche demnach weder in einer Unabhängigkeit vom Oberhaupte der gesammten Kirche noch in besonderen von demselben ausgegangenen Privilegien bestehen, sondern das gemeine Recht der ganzen Christenheit sind [1]). In einem anderen jedoch weniger gewöhnlichen Sinne versteht man indessen unter denselben die von den Königen ausgegangenen Immunitäten und Privilegien der Geistlichkeit in Frankreich, welche nicht bloß bei jeder neuen Krönung und Salbung von den Königen neu beschworen, sondern auch sonst gelegentlich bestätigt, und selbst gegen die Willkühr der Beamten geschützt wurden. Zu diesen Rechten der Kirche gehörte auch in dieser Periode die Befugniß der Metropoliten Synoden zu halten; man findet deren 36 im 14. und 14 im 15. Jahrhundert, und unter denselben mehrere Nationalconcilien von Frankreich. Die Könige baten die in einer Synode versammelte Geistlichkeit einer Provinz wohl um Subsidien. Zur Vornahme von Bischofs- und Abtswahlen ließen sich die Kapitel und Konvente in den Kronländern vom Könige in der Regel ermächtigen.

Die Ausübung der Regale fand auch in den der Hoheit des Königs neu unterworfenen Provinzen, wo kein Privilegium ertheilt war, unangefochten Statt, und wurde durch königliche Verordnungen regulirt.

Auch übten die Könige ein Oberaufsichtsrecht über die Geistlichkeit. Sie verordnen z. B. daß jeder, der ein geistliches Beneficium habe, da wo er sein Amt zu verwalten habe, auch residiren müsse. Sie verboten das auf den 23. Januar

---

1) Hericourt, Les lois ecclésiastiques de la France p. 9. 109 u. s. w. und der Art. 1 der von Pithou gemachten Aufzeichnung der Freiheiten der gallikanischen Kirche.

1437 von Eugen IV angesetzte Concilium von Ferrara zu besuchen.

Eine Folge der pragmatischen Sanktion war, daß keine päbstliche Bulle und kein Breve in Frankreich bekannt gemacht werden konnte, ohne daß es vorher geprüft, und dessen Publikation gestattet worden war. Die Legaten mußten die Erlaubniß vom Könige nachsuchen, irgend einen Akt der geistlichen Gerichtsbarkeit im Reiche auszuüben. Das Einschreiten der weltlichen Gewalt in Folge der **Appels comme d'abus** war außerordentlich häufig und sehr strenge.

Dritte Periode

(1483 — 1789).

I. Die für die gallikanische Kirche wichtigsten Ereignisse dieser Periode [1]).

Der staatsrechtliche Zustand der Kirche war im Anfang der Regierung Karls VIII vor Allem deßhalb ein schwankender, weil die pragmatische Sanktion Karls VII trotz ihrer Aufhebung durch Ludwig XI doch noch praktische Geltung hatte. Die 1483 zu **Tours** versammelten Stände beschwerten sich über diesen Zustand. Die große königliche Verordnung von 1498 schreibt darauf die genaue Befolgung dieses Gesetzes vor. Man wünschte indessen den Frieden mit dem Pabste; schon 1491 war eine Instruktion entworfen worden für den Abschluß eines Concordates mit ihm. Die italienischen Kriege verhinderten darauf lange die Aussicht und hatten anfangs die Wirkung, daß der König sowohl als die französische Geistlichkeit nur um so mehr an die Befolgung der Concilienbeschlüsse von Constanz und Basel sich hielten. Allein sie führten dennoch 1515 das Concordat Franz I mit Pabst Leo X herbei, welches die wichtigste aller Freiheiten

1) (Dupin) Histoire ecclésiastique du dixseptième siècle. Paris 1727. 4 Vol. 8. (D'Avrigny) Memoires chronologiques et dogmatiques. 4 Vol. 8. (Picot) Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIème siècle. Paris 1806. 2 Vol. 8.

der gallikanischen Kirche, nemlich die Wahlen der Bischöfe und der Aebte durch die Kapitel und die Konvente für immer vernichtete. Der Sieg Franz I bei Marignano über den Pabst, die Politik beider sich gegenseitig zu schützen, das Bedürfniß der inneren Ruhe in Frankreich selbst, und der Einfluß des Kanzlers Duprat, veranlaßten die in der Kirchengeschichte einzige Uebereinkunft des Oberhauptes der Kirche mit dem des französischen Reichs, wodurch sie über das älteste Recht der gallikanischen Kirche zum eigenen Vortheil ohne deren Zustimmung verfügten. Der König ernennt und der Pabst bestätigt jetzt die Bischöfe; dieser behält die Annaten entsagt aber auf alle Reservationen, Commenden u. s. w. [1]).

Obgleich festgesetzt wurde, daß nur Graduirte zu den wichtigsten kirchlichen Aemtern berufen werden sollten, so wurden dennoch fortan diese fast immer Söhnen einflußreicher Familien des Adels und seltener Geistlichen bürgerlicher Abkunft zu Theil, obgleich die berühmtesten Mitglieder der französischen Geistlichkeit dem Bürgerstande angehörten.

Das Concordat fand allgemeinen Widerstand bei der höheren Geistlichkeit, bei der Universität und vor Allem bei dem Parlament. Dieß mußte gezwungen werden, dasselbe als Gesetz anzuerkennen und einzuregistriren. Die Universität forderte den Primas der französischen Geistlichkeit zur Abhaltung einer Nationalsynode auf und appellirte an das nächste ökumenische Concilium. Nachdem indessen das Concordat zur Ausübung gekommen war, hatte es eine doppelte Wirkung. Es setzte einerseits das mit dem Pabste schon durch die Gemeinschaft ihrer Interessen vereinigte, durch sein Verfügungsrecht über die geistlichen Benefizien mächtiger gewordene Königthum in den Stand, den gegen die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts im Reiche um sich greifenden Protestantismus mit Erfolg zu bekämpfen. Andrerseits bestimmte es die Geist-

1) v. Wessenberg a. a. O. II. S. 566 flg

lichkeit, die Universität, das Parlament und die Canonisten mit um so größerer Entschiedenheit über die Erhaltung der noch übrigen Freiheiten der gallikanischen Kirche zu wachen und dadurch selbst der Krone in Zeiten der Gefahr ihre Unabhängigkeit dem päbstlichen Stuhle gegenüber zu sichern. Ausgezeichnete Theologen und Rechtsgelehrte schon des 16. Jahrhunderts suchten die Zuständigkeit jener Freiheiten durch die gründlichsten Forschungen zu begründen und wissenschaftlich auf das Genaueste zu bestimmen [1]), so daß sie für immer als eine der ersten Grundlagen des französischen Kirchenrechts behandelt wurden. Der französische Hof drang 1560 bis 1561 beim Concilium zu Trient mit aller Kraft auf kirchliche Reformen [2]), ließ auch trotz allen Bemühungen der Ligue dessen Beschlüsse, weil sie zum Theil den Rechten der gallikanischen Kirche zuwider waren, um diese aufrecht zu erhalten, nie verkündigen; nie wurden die Disciplinarverordnungen von Trient in Frankreich als verbindliches Gesetz anerkannt, obwohl viele derselben durch das Betreiben der Provincialsynoden in Ausübung kamen. Auf diese Weise bestand sogar die pragmatische Sanktion Karls VII neben dem Concordate Franz I fort, in wie weit es nemlich durch dieses nicht als abrogirt angesehen werden mußte [3]).

Kirche und Staat waren indeß eng verbunden, und die Geistlichkeit der königlichen Gewalt bei weitem mehr unterworfen als früher, so daß diese (1539) die geistliche Gerichtsbarkeit beschränken und ihr sogar (1561) eine regelmäßige freilich nicht sehr drückende Steuerlast auflegen konnte. Die Geistlichkeit behielt dagegen ihre korporativen Rechte als

---

1) Die berühmteste Redaction der Libertés de l'Eglise Gallicane ist die von P. Pithou in 83 Artikeln, die 1595 Heinrich IV überreicht, und 1715 von Du Puy erläutert wurde.

2) v. Wessenberg a. a. O. III. 532—538.

3) v. Wessenberg IV. 221. Hericourt p. 12. 107.

politischer Stand und übte sie in regelmäßig gehaltenen Versammlungen von Abgeordneten (Assemblées du Clergé) von 1561—1788 aus.

Zwischen dem Könige und dem Pabste bestand nach Heinrichs IV Bekehrung Friede und Freundschaft bis 1673. In diesem Jahre veranlaßte die Ausdehnung des Regalrechts auf alle Bisthümer des Reichs ein ernstes Zerwürfniß, welches die Folge hatte, daß den Freiheiten der gallikanischen Kirche eine neue feierliche Anerkennung sowohl von Seiten des Clerus als des Königs, der Parlamente und der Universität zu Theil wurde. Zehn Jahre vorher schon hatte das Einschreiten des Pabstes gegen einige Bischöfe, welche die von ihm ausgegangene Verwerfung der heterodoxen Lehrsätze des Bischofs Jansenius von Ypern nicht anerkennen wollten, ein Zerwürfniß zur Folge. Der französische Klerus und insbesondere die Universität erklärten 1663 sein Verfahren für illegal. Das Parlament registrirte die Erklärung als den Rechten der gallikanischen Kirche gemäß ein. Zehn Jahre später unterstützte der Pabst einige Bischöfe, welche das Recht der Regale in ihren Diöcesen dem Könige verweigerten; er drohte Ludwig XIV mit kirchlicher Ahndung, obgleich derselbe nur ein weltliches Recht in seinem Reiche ausüben wollte. Auf der Höhe seiner Macht sah hierin der König eine Anmaßung, die an andere Zeiten erinnerte, und ließ 1682 von einer Assemblée der Geistlichkeit, die jedoch kein Nationalconcil war, die Frage über sein Recht entscheiden. Sie erkannte es einstimmig an, und gab von dem berühmten Bossuet hierin geleitet, über die Rechte des Pabstes als Haupt der Christenheit sowohl als dem König gegenüber eine feierliche Erklärung in vier Artikeln, welche im Geiste der Concilien von Constanz und Basel und der pragmatischen Sanktion Karls VII abgefaßt, den alten Streit über die Stellung der gallikanischen Kirche zum Pabste von Neuem und auf lange Zeit wieder anfachten. Der wesentliche Inhalt der vier Artikel ist folgender:

1) Die Könige und Fürsten sind keiner kirchlichen Gewalt in weltlichen Dingen, durch Gottes Befehl, unterworfen.

2) Die geistliche Gewalt des Pabstes als Nachfolgers des hl. Petrus ist über jeden Angriff erhaben, jedoch nur innerhalb der durch das Concilium von Constanz Sect. 4 und 5 festgesetzten Grenzen, welche die Päbste selbst, die ganze und insbesondere die gallikanische Kirche anerkennen.

3) Der Gebrauch der apostolischen Macht muß daher nach den Canones, welche durch den Einfluß des hl. Geistes gegeben sind und die ganze Christenheit verehren, geordnet und gehandhabt, und folglich das Recht der gallikanischen Kirche dem alten Herkommen gemäß geachtet werden.

4) Der Pabst hat zwar die größte Auktorität in Glaubenssachen; seine Entscheidungen sind für alle Bischöfe bindend, jedoch nur dann unumstößlich, wenn sie von der Kirche selbst nicht verworfen werden.

Der König befahl durch ein Edikt vom 23. März 1682 diese Grundsätze als die der gallikanischen Kirche von allen Fakultäten der Theologie und des canonischen Rechts, so wie in den bischöflichen Seminarien lehren zu lassen. Das Parlament bestätigte sie und ließ sie von den Fakultäten zu Paris, die ja 1663 die gleichen Ansichten ausgesprochen hatten, förmlich anerkennen und in ihre Register eintragen. Schon den 11. April 1682 erließ aber Pabst Innocenz XI eine Bulle, worin er die vier Artikel verwirft und für nichtig erklärt. Er und seine Nachfolger namentlich Alexander VIII verweigerten allen zu Bischöfen ernannten, welche dieselben unterzeichnet hatten, die canonische Einsetzung. Bossuet schrieb eine eigene Defensio der vier Artikel; die berühmtesten Theologen als Maimbourg, Natalis Alexander und Fleury sowie die ausgezeichnetsten Rechtsgelehrten Frankreichs sprachen sich für sie aus, allein vergebens; erst nachdem die bei dem Streite interessirten Geistlichen ein fast einen Widerruf enthaltendes Schreiben an den Pabst gesandt hatten, gelang es der Verwendung des Königs ihnen Einsetzungsbullen auszu-

wirken. Doch betrachtete man die der Declaration von 1682 zu Grunde liegende Lehre als dem wahrhaft in Frankreich geltenden Kirchenrechte gemäß [1]).

Ein letzter ähnlicher und sehr heftiger Streit des Pabstes mit der französischen Geistlichkeit wurde durch die gegen die jansenistischen Doktrinen den 8. Sept. 1713 erlassene Bulle Unigenitus veranlaßt. In derselben werden die Doktrinen des Jahres 1682 geradezu als nicht vorhanden behandelt, und dennoch befahl Ludwig XIV dem Parlamente die Bulle einzutragen. Es geschah 1714, veranlaßte aber eine so große Unzufriedenheit und Aufregung, daß, nachdem man eine Menge Geistliche und Laien, welche der Bulle widersprachen, durch Lettres de cachet verfolgt hatte, es endlich verboten wurde, sich über diese Sache zu äußern. Die Jesuiten, deren Orden damals fast mit unbeschränkter Macht in Frankreich herrschte, wurden allgemein als die Urheber der gegen die Jansenisten gerichteten Verfolgung angesehen und bekamen, deßhalb als die gefährlichsten Feinde der gallikanischen Kirche, zugleich als Förderer einer allzu laxen Moral angeklagt, die öffentliche Meinung so sehr gegen sich, daß sie später (von 1760 an) selbst der Gegenstand der Verfolgung, ihr Orden aus Frankreich, wie auch aus andern europäischen Ländern verbannt und endlich selbst vom Pabste (den 21. Juli 1773) aufgehoben wurden.

II. Die Versammlungen der Geistlichkeit (Assemblées du Clergé [2]).

Die Bewilligung von Subsidien für die Geistlichkeit veranlaßte im sechszehnten Jahrhundert ein Frankreich eigen-

---

1) Sehr ausführlich handelt über dieses alles Schröckh, Kirchengeschichte. VI. 337 flg.

2) Hauptquelle: Collection des procès verbaux des Assemblées générales du Clergé de France. Paris 1767. 1793. XI. Vol. Fol. Eine gute Darstellung der Assemblées giebt Fleury in Institution au droit ecclésiastique. S. auch Hericourt Partie II. ch. 5. 6.

thümliches Institut, nämlich regelmäßig abgehaltene Versammlungen des Clerus, welches bis 1788 fortbestand. Wie schon vor dem sechzehnten und im Anfang dieses Jahrhunderts mit Bewilligung des Pabstes der französische Clerus dem Könige theils einmal bezahlte Summen, theils jährliche Renten für eine bestimmte Zeit unter dem Namen von Décimes gestattete, sagte er ihm auch im Jahr 1561 während des erfolglosen Religionsgesprächs mit den Anhängern der Reformation, zur Bekämpfung der Letzteren Unterstützungen zu. Die Geistlichkeit versprach 6 Jahre lang 1,600,000 Livres zu zahlen und die der Stadt Paris vom König verpfändeten Einkünfte von 630,000 Livres (Zinsen eines Kapitals von 7,560,000 Livres) einzulösen. Der König aber, statt seine Schulden gegen die Stadt Paris zu zahlen, vermehrte diese nur noch mehr; der Clerus besteuerte sich überdieß noch zur Einlösung veräußerten Kirchengutes; er erfüllte seinen Vertrag mit dem König ganz; allein da dieser durch die ihm gezahlten Gelder die obige Schuld nicht getilgt hatte, so verlangte er die Fortbezahlung der Subsidien. Es entstand ein Rechtsstreit. Die bedrängte Lage des Reiches veranlaßte 1580 den Clerus neue Subsidien zu bewilligen, nämlich 1,300,000 für 6 Jahre, das gleiche 1586 auf zehn Jahre, was 1596 und dann alle zehn Jahre erneuert wurde, so daß der Staat eine regelmäßige Beisteuer (décimes ordinaires genannt) bezog. Jeder Geistliche trug dazu bei, indem er den zehnten Theil des Ertrags seiner Pfründe abgab. Die Geistlichkeit ließ diese Gelder durch eigene Einnehmer (receveurs) erheben, nach einem 1616 gemachten Ausschlag auf alle Diöcesen und Pfarreien, und die stipulirten Summen an die königlichen Finanzbehörden übermachen. Je fünf Jahre nach jeder Erneuerung des Vertrages fand eine Versammlung Statt zur Abhör der Rechnungen, so daß zwei regelmäßige Versammlungen binnen jedem Decennium gehalten wurden. In der Zwischenzeit wurden indessen häufig auch außerordentliche Zusammenkünfte abgehalten, weil die Könige

sich mit den ordentlichen Subsidien, die für bestimmte Zwecke gegeben, ihnen von keiner Hülfe mehr waren, nicht begnügten, sondern in Geldverlegenheiten den Clerus noch um außerordentliche (**décimes extraordinaires**) anzusprechen pflegten.

Diese Verhältnisse hatten zwei Hauptfolgen, nämlich

1) die, daß die **Assemblées du Clergé** durch Statuten genauer regulirt wurden (und zwar 1625, 1646, 1715) und daß,

2) für die Erhebung und Zahlung der Subsidien und der mit ihnen verbundenen Ausgaben, als die Besoldung ihrer Finanzbeamten, die durch die Zusammenkünfte selbst verursachten Kosten, u. s. w. eine bloß vom Clerus abhängige Finanzverwaltung geschaffen wurde.

Die Versammlungen des Clerus bestehen aus Abgeordneten der höheren und niederen Geistlichkeit (**députés du premier et du second ordre**) aller 1566 zu Frankreich gehörenden Provinzen, und heißen **Assemblées générales**. Auf die gewöhnlichen Versammlungen (**petites assemblées**) schickte jede Diöcese zwei, auf die außerordentlichen vier. Diese werden in den Provinzialversammlungen (**assemblées provinciales**) ernannt, welche aus dem Erzbischofe, den sämmtlichen Suffraganbischöfen seiner Provinz, aus Deputirten, die in einer Versammlung des Clerus jeder Diöcese (**assemblées diocésaines**) gewählt sind, besteht. In der Provinzialversammlung erhalten die Abgeordneten für die allgemeine ihre Instruktionen (**cahiers**). Die jedesmalige Versammlung findet an dem Orte Statt, den der König in einem an die Generalagenten des Clerus gerichteten Briefe bezeichnet. Sie beginnt die Sitzungen nach einem feierlich gehaltenen Hochamte mit der Ernennung ihres Präsidenten und Vicepräsidenten. Man stimmt wie bei allen von der Versammlung zu fassenden Beschlüssen nicht nach Köpfen, sondern nach den Provinzen, so daß die Deputirten einer ganzen Provinz nur eine Stimme haben. Dann werden ein Promotor und ein Sekretär (bei größeren Versammlungen zwei) gewählt aus

den Abgeordneten des zweiten Rangs. Der erste hat die zu machenden Motionen und Propositionen in Empfang zu nehmen und zur Discussion vorzuschlagen; der andere die Protokolle zu redigiren.

Es haben täglich zwei Sitzungen Statt, Morgens und Nachmittags; diese sind dem Rechnungswesen gewidmet, jene anderen Angelegenheiten. Der König accreditirt bei der Versammlung zwei Kommissäre, welche im Anfange sie in seinem Namen bewillkommnen und später ein Don gratuit begehren. Für ein solches müssen mehr als zwei Drittheile der Versammlung sich erklären; gewöhnlich wird es einstimmig bewilligt.

Ursprünglich wurden lediglich finanzielle Fragen in den Generalversammlungen der Geistlichkeit verhandelt; allein bald kamen andere vor, namentlich Verurtheilungen von anstößigen Schriften oder Untersuchungen von Amtshandlungen einzelner Mitglieder der Geistlichkeit (censures und jugements d'affaires de morale et de doctrine). Die Verurtheilten sprachen meistens den Versammlungen das Recht dazu ab. Es kam häufig zu Rechtsstreiten vor dem Parlament und dem großen Staatsrath, die aber verschiedentlich entschieden wurden. Außer Zweifel war es, daß diese Versammlungen allgemeine Erklärungen über kirchliche und selbst rein geistliche Angelegenheiten erlassen können, wie solches 1682 geschah. Sie verfaßten auch die für die Veranstaltung der Versammlungen und die Geschäftsordnung in denselben nöthigen Statuten. Manche Fragen ließ der König ihnen vorlegen. Bei Erklärungen welche die Doktrin und die Moral betreffen, haben die Deputirten der niederen Geistlichkeit keine Stimme. Ohne Erlaubniß des Königs kann eben so wenig eine Generalversammlung des Clerus, als eine General- oder Provinzialsynode gehalten werden. Diese Versammlungen geben dem französischen Clerus der Regierung gegenüber eine Selbstständigkeit, welche die andern Stände nicht mehr hatten, und

der Kirche eine höchst wichtige Garantie gegen die Uebergriffe des ausgebildeten Absolutismus.

III. Grenzen der geistlichen Gerichtsbarkeit und Appels comme d'abus [1]).

Sowohl die Rechtsgelehrten als Theologen waren während dieser Periode eifrigst bemüht, den Begriff und den Umfang der geistlichen Gerichtsbarkeit im Gegensatz zur weltlichen auf das Genaueste zu bestimmen. Es lag im Geiste der Zeit, die erste auf die engsten Grenzen zurückzuführen. Dieß thaten auch die Könige durch die das Gerichtswesen überhaupt betreffenden Verordnungen von 1539, 1667 und 1670 und die besondere über die Competenz der geistlichen Gerichte vom April 1695. Doch verstand man unter geistlicher Gerichtsbarkeit nicht bloß die freiwillige und contentiöse Jurisdiction, sondern die geistliche Gewalt überhaupt, d. h. die Gewalt der kirchlichen Obern in geistlichen Dingen. Wo diese einzuschreiten hatte, überließ man Alles der Kirche, jedoch regulirten die angeführten Verordnungen das Verfahren; allein wenn weltliche Interessen mit jener vereint erschienen, also in gemischten Sachen, hatte die Competenz der weltlichen Gerichte (la jurisdiction laïque) Statt. Conflikte kamen häufig vor und Appels comme d'abus von beiden Seiten.

Die Beschränkungen der geistlichen Gerichtsbarkeit gingen theils aus dem ersten Grundsatze der Freiheiten der gallikanischen Kirche hervor, der die volle Unabhängigkeit der weltlichen von der geistlichen Gewalt in weltlichen Dingen ausspricht, theils beruhen sie auf der Anwendung anerkannter Rechtsprinzipien oder sie sind durch königliche Verordnungen festgesetzt.

Auf dem ersten Grunde beruht die Regel des französischen Staatsrechts, daß der Pabst keinerlei weltliche Gerichtsbarkeit

---

1) Hericourt, I ch. 1—9. 19. Jousse traité de la jurisdiction des officiaux. Paris 1769.

üben kann, namentlich auch keine freiwillige, z. B. daß er uneheliche Kinder zu legitimiren nicht berechtigt ist. Ebensowenig kann ein päbstlicher Legat irgend eine Jurisdiction ausüben, es sei ihm denn ausdrücklich durch den König gestattet. Die apostolischen Notare können in Frankreich keine gültige Notariatsinstrumente über Verträge, Veräußerungen u. s. w. ausfertigen.

Da die possessorischen Rechtsmittel ihre Wirksamkeit nur von weltlichen Richtern erhalten können, so galt schon seit der vorigen Periode die Regel, daß possessorische Klagen selbst in Beneficiar- und Zehntstreitigkeiten nicht vor das geistliche Gericht zu bringen seien; weil aber der weltliche Richter dann auch meistens das der petitorischen Klage zu Grunde liegende Recht zu untersuchen hatte, so bildete sich die Praxis aus, daß auch diese Klage von ihm entschieden wurde. Die Verordnung Franz I von 1539 verbot irgend eine Realklage und irgend eine persönliche Klage gegen einen Laien vor das geistliche Gericht zu bringen. Die meisten Verbrechen auch geistlicher Personen gehörten nun gleichfalls vor die weltlichen Gerichte. Die geistliche Gerichtsbarkeit war daher beschränkt

1) über Laien nur auf rein geistliche Dinge, als Gelübde, Ehesachen in wie weit sie die Gültigkeit der Ehe bedrohen, Eid, und rein kirchliche Vergehen;

2) über Geistliche nur rücksichtlich persönlicher Klagen gegen sie und verschiedener Verbrechen, die keinen gemischten Charakter haben.

Die Jurisprudenz bildete die allgemeinen Grundsätze über die Competenz der geistlichen Gerichte im Gegensatz zu den weltlichen zu einer sehr verwickelten durch eine Menge Einzelnheiten sich windenden Theorie aus, über welche die Canonisten und Prozeßlehrer vielfach geschrieben haben. In einer Anzahl Fällen waren die weltlichen und geistlichen Gerichte zugleich competent, ja sie mußten selbst in Criminalsachen nicht selten mit einander instruiren, aber jedes sein

Urtheil fällen. Bischöfe, die ein s. g. privilegirtes Verbrechen begehen, werden, was die weltlichen Strafen betrifft, vom Parlamente gerichtet.

Die geistliche Gerichtsbarkeit selbst hat gleichfalls ihre Stufen und Instanzen. Für die niedere Geistlichkeit ist der bischöfliche Official der Richter erster Instanz; der erzbischöfliche der zweite; der des Primas, für Kirchenprovinzen, die einem solchen unterworfen sind, die dritte; die päbstliche Curie die letzte. Bischöfe, die gewöhnlicher geistlichen Verbrechen angeklagt sind, müssen vor eine Synode ihrer Kirchenprovinz vor Gericht gestellt werden. Die Appellation geht an den Pabst, der sie vor ein anderes Gericht dieser Art in Frankreich stellt, wogegen sie so lange appelliren können, bis drei gleichlautende Urtheile gefällt sind.

Was Laien betrifft, so ist die Verfolgung und Bestrafung selbst geistlicher Vergehen und Verbrechen den geistlichen Gerichten entzogen und den weltlichen vorbehalten.

Die Appellationen von Entscheidungen des Pabstes an ein künftiges Concil, sind ein unantastbares Recht nach den Freiheiten der gallikanischen Kirche; sie haben jedoch keinen Suspensiveffekt.

Eine Art von Conflikt hat Statt, wenn von den Entscheidungen oder Verfügungen der geistlichen Gewalt an die weltliche durch das Rechtsmittel des **Appel comme d'abus** rekurrirt wird, oder umgekehrt. So oft eine der beiden Gewalten ihre Gewalt auf Kosten der anderen überschreitet, sind Rekurse dieser Art, welche nur im uneigentlichen Sinne Appellationen genannt werden, zulässig; ferner, wenn die geistliche Gewalt in ihrer Amtssphäre das bestehende kirchliche Recht verletzt. Die Berufungen von den Beschlüssen der geistlichen Gewalt an die weltliche sind sehr häufig, und haben einer vollkommen ausgebildeten Doktrin das Leben gegeben. Der **Appel comme d'abus** ist eine Beschwerde gegen den geistlichen Richter, daß er seine Gewalt überschritten und in

die weltliche Gerichtsbarkeit eingegriffen, oder die Freiheiten der gallikanischen Kirche verletzt habe. Dieses außerordentliche als solches nur in Frankreich vorkommende Rechtsmittel, sollte blos wegen notorisch anerkannter Mißbräuche der geistlichen Amtsgewalt ergriffen werden, wurde aber sehr gewöhnlich nicht bloß gegen Entscheidungen der geistlichen Gerichte, sondern wegen jeder von einer geistlichen Behörde ausgehenden Verfügung, die rechtlich sich nicht vertheidigen ließ. Es wird vom **Procureur général** also im öffentlichen Interesse ergriffen. Die kompetenten Gerichte sind in der Regel die Parlamente, jedoch auch in den geeigneten Fällen der große königliche Rath (**le grand conseil**), oder die Sektion des Staatsraths, vor welche Rechtsstreitigkeiten gebracht werden können (**le Conseil des Parties**). Sogar gegen päbstliche Bullen kann dieses Rechtsmittel ergriffen werden, jedoch nur indirekt, nicht gegen den Pabst, sondern gegen die die Bulle veröffentlichende und vollziehende Behörde. Man führt die Fälle, in welchen dasselbe möglich ist, auf vier Hauptklassen zurück; nach dem Artikel 79 der Freiheiten der gallikanischen Kirche hat es statt

1) wegen Verletzung des in Frankreich rezipirten kanonischen Rechts;

2) wegen Verletzung des besondern Rechts der gallikanischen Kirche;

3) wegen Verletzung der Concordate und der königlichen Verordnungen, Edikte und Erklärungen, welche zum Schutz der Kirche und des Kirchenrechts erlassen sind;

4) wenn der geistliche Richter eine weltliche Gerichtsbarkeit sich anmaßt.

Nicht bloß Laien können diesen Rekurs ergreifen, sondern auch Geistliche, sogar gegen Straferkenntnisse, die ihre Obern über sie verhängt haben. Der **Appel comme d'abus** hat in einer Anzahl Fälle einen Suspensiveffekt (namentlich da, wo er sonst wirkungslos sein würde), in andern nicht. Das

Rechtsmittel des Appel comme d'abus ist keiner Verjährungszeit unterworfen [1]).

Neuere Zeit [2]).

Die Kirche von Frankreich von 1789 — 1830.

I. Schicksale derselben bis 1802 [3]).

Die französische Kirche war beim Tode Ludwig XV (1774) noch stark und mächtig im Besitze der seit Jahrhunderten ihr unbestritten zustehenden Rechte. Ihre Gewalt war mehr als eine bloß moralische, ihre Lehren schützte der weltliche Arm, sie konnte den Unglauben nicht bloß mit den Waffen der Wissenschaft bekämpfen, sondern auch mit Hülfe der Gerichte. Jedes schriftstellerische Werk, das die Religion feindlich angriff, konnte sie durch diese verurtheilen und durch die Hand des Henkers verbrennen lassen. Ihre Interessen waren mit denen des Staats auf das Innigste verschmolzen; sie war für diesen selbst eine politische Stütze; der geistliche Stand, der erste im Reiche, hatte größere Vorrechte als die übrigen, und war, weil er seine korporative Einheit durch seine periodischen Versammlungen bewahrt hatte, schon deßhalb politisch mächtig. Die Geistlichkeit war die Lehrerin der französischen Nation nicht bloß für die Moral und die Religion, sondern auch in den profanen Zweigen der Philosophie, der Philologie, der Geschichte und der schönen Literatur; die meisten

---

1) Die Theologen und Rechtsgelehrten stritten sich sehr lebhaft über den Umfang der Appels comme d'abus. Wir folgen Fleury II. p. 140. Der berühmteste Schriftsteller ist Fevret traité de l'abus. Lyon 1736. 2 Vol. und Lausanne 1788. 2 Vol. Fol.

2) Das Vorhergehende ist ein Auszug aus des Verf. nächstens erscheinender französischen Staats- und Rechtsgeschichte.

3) Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18 siècle. t. II. p. 323 ff. Andere Quellen sind angeführt und benutzt in Alzog's Universalgeschichte der christlichen Kirche. 3te Aufl. 1843. §§. 387—389.

Schulen standen auch nach der Verbannung der Jesuiten unter ihrer Leitung.

Indessen bereiteten sich, zuerst nur von wenigen bemerkt, die großen Ereignisse vor, welche den Staat in seinen Grundfesten erschüttern und an die Stelle der alten eine ganz neue Ordnung der Dinge setzen sollten. Das Schicksal der Kirche war mit dem seinigen eng verbunden. Der Sturm mußte auch die Kirche ergreifen und ihre feste Stellung für immer zerstören. Ein früheres wohl berechnetes Eingreifen des Thrones in den Gang der Zeit, würde nach aller Wahrscheinlichkeit die furchtbare Katastrophe von 1789 bis 1800 Frankreich und Europa erspart haben [1]). Allein Alles war untergraben; der durch alle zwar augenblicklich wirksame aber nicht nachhaltige Mittel bisher zurückgehaltene Neuerungsgeist, machte sich durch Explosionen Luft, welchen zu widerstehen der Staat nicht Kraft genug hatte. Auch die Macht der Religion war beim Ausbruche der Revolution nicht mehr im Stande, den gewaltsamen Lauf der Ereignisse aufzuhalten. Der Geist des achtzehnten Jahrhunderts war dem Christenthum und vor Allem der katholischen Kirche mehr und mehr abhold geworden. Die Religiosität war seit dem Tode Ludwig's XIV unter den höheren Ständen im fortschreitenden Verfall. Einerseits wurde sie vernichtet durch die grenzenlose Sittenlosigkeit des Hofes und der Großen, anderseits durch die Zügellosigkeit der Presse. Die Geschichte hat längst die Zeiten der Regentschaft und die letzten Regierungsjahre Ludwig's XV in dieser Beziehung gebrandmarkt. Auch die Geistlichkeit wurde in manchen ihrer Mitglieder von der allgemeinen Ansteckung ergriffen. Die kirchlichen Beneficien und Pfründen wurden verpraßt und die Kirche als eine Versorgungsanstalt für die Söhne und Töchter hochgestellter Familien angesehen. Da-

1) Dieß zeigt Droz in seiner Histoire du règne de Louis XVI pendant les années, où l'on pouvait prévenir ou diriger la révolution française. Paris 1838.

durch mußte sie in den Augen der mit neidischen Blicken nach diesen hinaufschauenden niederen Klassen an Ansehen verlieren; auf welchen ohnehin ein um so schwererer Druck lastete, als die Geistlichkeit in finanzieller Beziehung ein privilegirter Stand war.

Der Kampf gegen die Wahrheiten des Christenthumes war mit einer von Jahr zu Jahr steigenden Kühnheit geführt worden, vor Allem in der Absicht, die halbgebildeten Klassen, auf welche jeder Einfluß dieser Art so leicht ist, von ihm abzuwenden. Der etwas zur Frivolität sich neigende Charakter des Volks begünstigte den Sieg der Satire, welche in dem größten Genie des Jahrhunderts einen Meister gefunden hatte, wie die Welt vor ihm nie einen sah. Mit dem Volksgeiste innig vertraut, ein Beherrscher der feinsten Sprache Europa's, begabt mit dem gefährlichen Talent, Alles, auch das Heiligste von der lächerlichen Seite aus aufzufassen, hatte Voltaire über ein halbes Jahrhundert das Christenthum und die kirchlichen Institute mit allen Waffen bekriegt, die heiligen Bücher für verfälscht erklärt, die Dogmen verhöhnt, die kirchliche Geschichte verdreht, und alles heilig Geachtete mit dem Geifer eines Spottes übergossen, der Allen zugänglich seine Wirkung nicht verfehlte. Wenn schon er selbst der Moral selten zu nahe trat, so thaten dieß andere Schriftsteller mit einer Unverschämtheit, welche nicht bloß dem Unglauben Thüren und Thore öffnete, sondern auch einen neuen Epikuräismus der gemeinsten Art predigte. Die Namen eines Hollbach, Helvetius, St. Lambert, Raynal und selbst Mably's haben in dieser Beziehung eine zu traurige Berühmtheit erhalten, als daß es nöthig wäre, hier mehr von ihnen zu sagen. Zuletzt wurde von Dupuis Christus für einen Mythus und von Volney jede Religion für einen Trug der Priester ausgegeben, erfunden um das menschliche Geschlecht in Fesseln zu schlagen und auszubeuten. Hatte doch der sonst so edle Montesquieu in seinen Lettres persanes die christliche Religion für veraltet erklärt. Damit kein Mittel

unversucht bleiben sollte, der Kirche die Herrschaft über die Gemüther zu entreißen, trat Rousseau mit Ideen einer neu-christlichen Vernunftreligion hervor, die den Katholizismus nach seinem Untergange ersetzen sollte. Von allen Seiten angegriffen, vertheidigte diesen der Clerus durch Schriften, die dem Unglauben ein Ziel setzen sollten. Allein wie viel Verdienste auch die Männer hatten, welche Voltaire, Rousseau und ihren Freunden entgegentraten; sie waren eines Theils an Genie denselben nicht gewachsen und hatten andrerseits die Richtung der Zeit gegen sich, die so selten aufzuhalten ist, wenn auch spätere Generationen ihre Irrthümer so leicht durchschauen, daß sie es unbegreiflich finden, wie ihre Väter von denselben erfaßt werden konnten. Selbst die Namen jener letzten Verfechter der katholischen Doktrinen sind aus dem Andenken der Menschen verschwunden; Gérard, Geunée, Duvoisin, Martin und Floris werden von Niemand genannt; Bergier und Pey fast allein haben einiges Ansehen erhalten [1]).

Nach der Eröffnung der reichsständischen Versammlung (den 5. Mai 1789) zeigte es sich bald, daß der dritte Stand entschlossen war Staat und Kirche umzugestalten, und zwar die letzte sowohl in politischer als in anderer Beziehung. Seine 504 Mitglieder waren den 291 [2]) der Geistlichkeit und den 270 des Adels wie an Zahl, so an Entschlossenheit und Talent überlegen; hatten überdieß manchen heimlichen Freund unter den letzten. Kaum hatten sie sich für die Repräsentation der französischen Nation erklärt, so traten einzelne Mitglieder des Clerus zu ihnen über, was schnell den

1) S. über diese alle die Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du 18 siècle. II. S. 204 seq. Bergier's traité historique et dogmatique de la vraie religion, ist ein eben so gelehrtes als geistreich geschriebenes Buch, das mehr gekannt zu werden verdient als es ist.

2) Man zählt unter ihnen 28 Erzbischöfe oder Bischöfe, 35 Aebte oder Domherren, 205 Pfarrer und 8 Mönche.

Abfall einer großen Zahl der andern Stände zur Folge hatte, und den König nöthigte, die Constituirung einer einzigen Nationalversammlung gut zu heißen, und faktisch die Souveränetät in ihre Hände niederzulegen. Die Geistlichkeit war durch ihre eigene That gebunden und mußte die Beschlüsse der Majorität einer Versammlung anerkennen, welcher sie das Recht, dem Staate eine neue Verfassung zu geben, zuerkannt hatte. Damit war im Voraus legitimirt, was von der Allmacht derselben auch über die Kirche verfügt wurde. Die constituirende Versammlung legte ohne Säumen Hand an das Werk.

Im Vorgefühle der bevorstehenden Ereignisse hatte die Geistlichkeit schon am 20. Mai 1789 auf ihre Privilegien der Steuerfreiheit verzichtet. Am 4. August wurde die Aufhebung der Zehnten beschlossen; am 23. und 24. die Gleichstellung der Confessionen und die Freiheit der Presse, den 14. September das königliche Veto nur für suspensiv erklärt, so daß der Thron dem souveränen Willen der Versammlung keinen Damm mehr entgegensetzen konnte; den 2. November wird das gesammte Kirchengut für Nationaleigenthum erklärt und seine Veräußerung zur Zahlung der Staatsschuld beschlossen; den 15. Februar 1790 werden alle Klöster und Mönchsorden aufgehoben, die Gelübde für immer verboten; den 25. August Geistliche von allen Staatsämtern ausgeschlossen. Bald geschah der Hauptschlag; die den 12. Juli von der Versammlung beschlossene s. g. bürgerliche Verfassung der Geistlichkeit (la constitution civile du clergé), erhielt den 26. December vom König, der sich vergebens widersetzt hatte, die Genehmigung. Sie war in kirchlicher Beziehung ein noch größerer revolutionärer Akt, als die Einziehung des Kirchenguts, indem die weltliche Gewalt rein kirchliche Verhältnisse[1])

1) Thiers, Histoire de la révolution française. ch. V hält die umgestalteten Verhältnisse für nicht kirchlich; als die Circumscription der Diöcesen, das Verhältniß der Geistlichkeit zum Pabste u. dgl.

durch dieselbe umgestaltete und praktisch den Grundsatz durchführte, daß die Kirche in jeder Beziehung vom Staate abhängig sei.

Die 135 Bisthümer Frankreichs wurden aufgehoben, und statt deren 83 neue d. h. eines für jedes der an die Stelle der alten Provinzen und Gouvernements getretenen Departements geschaffen; der seit den Zeiten der Römer bestehende alte Diöcesanverband wurde zerstört. Kein ausländischer Metropolitan sollte in Frankreich mehr eine geistliche Gerichtsbarkeit haben; alle Kapitel wurden aufgehoben; die Einsetzung der Bischöfe vom Pabste für unabhängig erklärt; sie sollte vom Metropolitan oder dem ältesten Bischofe der Provinz gemacht, und dem Pabste von dem eingesetzten notificirt werden. Die Ernennung der Bischöfe wurde einer Wahl der Notablen überlassen, welche auch die Regierungsbeamten des Departements zu ernennen hatten, die Geistlichkeit hatte dabei keine Vorrechte. Ebenso wurde die Ernennung der Pfarrer der Gemeinde überlassen. Der Bischof sollte nur Pfarrer seiner Kirche sein, mit seinen Vikarien alle geistlichen Angelegenheiten berathen, und an die Majorität ihrer Stimmen gebunden sein. Der erste Vikar vertritt die Bischofsstelle bei eintretender Sedisvakanz u. dgl.

Pabst Pius VI hatte in einem Breve vom 10. Juli 1790 an Ludwig XVI sich gegen diese gewaltsame Umgestaltung der Kirchenverfassung, welche den berühmten Rechtsgelehrten und Jansenisten Camus zum Verfasser hatte, ausgesprochen; dreißig französische Bischöfe, vom Pabste befragt, thaten den 30. Oktober in einer berühmt gewordenen Exposition des principes sur la constitution civile das Gleiche [1]); allein

1) Der Text der Constitution civile, der Exposition und alle über diese wichtige Sache publicirte Schriften sind abgedruckt bei Barruel Collection ecclésiastique ou recueil complet des ouvrages faits depuis l'ouverture des états généraux relativement au clergé etc. Paris 1791—1792. 12 Bde. 8.

vergebens. Jedoch gelang es der Nationalversammlung nicht, die Mehrzahl ihrer geistlichen Mitglieder den 4. Jan. 1791 der Beeidigung auf dieselbe zu unterwerfen. Der Abbé Grégoire mit wenigen auf der linken Seite des Saales sitzenden leisteten den Eid, die auf der rechten Seite[1]) und außer der Kammer die Mehrzahl der Geistlichen verweigerten ihn; da jedoch eine gewisse Anzahl denselben geleistet hatte, so war nun die Einheit der Kirche zerstört; man unterschied die s. g. Prètres assermentés von den übrigen (insermentés); jene waren allgemein mißachtet, diese der grausamsten Verfolgung preisgegeben, welche sie zu emigriren zwangen, wenn sie dem furchtbaren Schicksale, das ihre Brüder traf, entgehen wollten. Schon 1792 wurden eine Menge in den Gefängnissen ermordet, alle übrigen sollten nach Afrika und Amerika deportirt werden; über tausend starben auf dem Schaffot.

Der gewaltsame Umsturz der alten Kirchenverfassung war allmählich durch das Zusammenwirken verschiedener Ursachen hervorgerufen worden, am meisten aber durch das Beispiel der seit zehn Jahren in verschiedenen andern Ländern von ihren Landesherren ausgegangenen, zum Theil radikalen kirchlichen Reformen. In Portugal hatte bekanntlich schon vor Kaiser Joseph II der berühmte Minister Pombal in kirchlichen Dingen Neuerungen vorgenommen; die von Hontheim in seinem Febronius vorgetragenen Grundsätze, obgleich von der französischen Geistlichkeit als eine bodenlose Uebertreibung der gallikanischen Doktrinen bekämpft, waren die vieler französischer Publicisten geworden; die in Toscana durch den Einfluß des Bischofs Ricci von Pistoia, von Leopold, und weit mehr noch die großen von Kaiser Joseph II 1781 begonnenen Reformen galten für einen durch die Aufklärung

---

1) Der ganze Hergang ist aktenmäßig dargestellt in der Histoire parlementaire de la révolution française von Buchez et Roux. Paris 1834. t. VIII. S. 167 und S. 352 flg.

der Zeit dringend geforderten Fortschritt. Die 1786 in Ems gemachten, von den deutschen Erzbischöfen gebilligten Beschlüsse und die zuletzt (1788) auch in Neapel begonnenen kirchlichen Umgestaltungen mußten der constituirenden Versammlung um so mehr als Vorbild dienen, als sie von legitimen Regenten sanktionirt und großentheils von hochstehenden Geistlichen ausgegangen waren. Alle stammten ursprünglich aus Frankreich; sie waren nur eine durchgreifende Anwendung der jansenistischen Doktrinen. Bekanntlich wurden die der bürgerlichen Verfassung der Geistlichkeit in Frankreich beistimmenden Priester von einigen wenigen Theologen und Canonisten in Deutschland in Schutz genommen [1]). Pius VI erließ den 19. März 1792 gegen die neue Ordnung der Dinge ein neues Breve, dem 24 Cardinäle, 63 Bischöfe in Italien, 10 in Deutschland und 38 andere, im Ganzen 163 Kirchenfürsten beistimmten [2]).

In Frankreich erkannten von 135 nur vier Bischöfe dieselbe an; unter ihnen war Talleyrand, der aber bald den geistlichen Stand verließ, sich verheirathete und seine in der Weltgeschichte bekannte Laufbahn begann [3]). Er hatte den 25. Februar mit zwei seiner Collegen die ersten constitutionellen Bischöfe Frankreichs geweiht!

Indessen schritt mit Riesenschritten die Revolution vorwärts; die den 9. Mai 1791 in Paris vom Pöbel veranstaltete Verbrennung des Bildes des Pabstes, dessen Besitzungen in Frankreich waren weggenommen worden, war eine Kinderposse, die Beisetzung der Reste Voltaire's im Panthéon den 28. Juni ein Schauspiel, beides aber antichristliche De-

---

1) S. Amann, Von Bestrebungen an der Hochschule Freiburg im Kirchenrecht. I. Beitrag. Freiburg 1832.

2) Mémoires II. S. 386—387.

3) Eulogius Schneider, damals Professor der Theologie am Seminarium zu Straßburg, schrieb 1792 ein Programm zu Ehren der neuen Ordnung der Dinge.

monstrationen ohne Bedeutung, welche wie die ganze Anfeindung der Kirche in den Hintergrund traten, während des nun beginnenden Kampfes des Jakobinismus mit dem Königthume, der mit der blutigen Katastrophe des 21. Jan. 1793 endete und die schaudererregende, bis in den August 1794 dauernde Periode de la terreur zur Folge hatte. Unter seinen eine Million übersteigenden Opfern waren 1467 Priester und 350 Klosterfrauen, welche auf der Guillotine den Tod fanden, 300 Priester der Vendée, die erschossen und 460, die in derselben ertränkt wurden.

Mitten in dieser Zeit der Grausamkeit und des Wahnsinnes wird das Christenthum aufgehoben, die Vernunftreligion proklamirt, und um das Maaß des Hohnes voll zu machen, den 7. Mai 1794 ein von Robespierre der Convention vorgelegtes Dekret erlassen, das französische Volk erkenne die Existenz eines höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele an! Der Wütherich wurde indessen das Opfer seiner eigenen Grundsätze.

Die fünf Jahre, welche nun verflossen, bis Bonaparte zur Herrschaft des Staates gelangte, waren zwar im Ganzen eine mildere Zeit, als die mit Robespierre's Sturz beendigte Schreckensperiode, jedoch nicht für die am Alten festhaltenden Mitglieder der Geistlichkeit, nicht für die Kirche. Die Religionsfreiheit war zwar den 25. Febr. 1795 proklamirt worden, allein nur der Theil des Clerus, welcher sich der neuen Ordnung der Dinge unterworfen hatte, war vom Staate anerkannt. Die nicht ganz abtrünnig gewordenen neuen Bischöfe [1]) und Priester, hielten jedoch mit Mühe die der jansenistischen Sekte vollends ähnliche Kirche aufrecht; jeden Augenblick drohte das Ganze sich aufzulösen. Um es zu halten

1) Es gab solcher Evéques constitutionels noch 40. Mémoires S. 461 Viele hatten sich verheirathet, sogar Bischöfe die eigene Würde verhöhnt und geschändet, z. B. der constitutionelle Bischof Gobel von Paris; und dennoch starb er auf dem Schaffot.

vereinigten sich die entschiedensten Anhänger des Systems unter Gregoire's Leitung, sie hielten Synoden oder Concilien der französischen Nationalkirche, bei welchen die wohl von ihnen eingeladenen unbeeidigten Priester aber nicht erschienen [1]). Allein alle ihre Bestrebungen waren erfolglos; bei der ersten Veranlassung mußte sich der Verband auflösen, wie die meisten Theilnehmer desselben es heimlich wünschten. Unterdessen wurden die unbeeidigten Priester unter den verschiedensten Vorwänden verfolgt; die Gefängnisse waren jederzeit von ihnen angefüllt und die Deportation Aller beschlossen; 1200 wurden auf die Insel Rhé verbannt [2]).

Die Siege Bonaparte's in Italien (1796) wurden bald bedrohend für den Pabst und seinen Staat. Pius VI war dem Kriege gegen Frankreich beigetreten, wurde aber von dem Sieger genöthigt, einen Waffenstillstand mit 20 Millionen Livres zu erkaufen und nach einem vergeblichen Versuche von Oesterreich unterstützt zu werden, den für ihn so unglücklichen Frieden zu Tolentino (den 19. Febr. 1797) zu schließen. Dreißig Millionen mußten bezahlt, die Legationen von Bologna, Ferrara und Romagna abgetreten, und die herrlichsten Kunstschätze den Franzosen überlassen werden. Die bald darauf in Rom vorgefallene Ermordung des französischen Generals Duphot wurde dadurch gerächt, daß durch den General Berthier (1798) Rom als Republik erklärt wurde. Die gräuelhafte Umstürzung aller geselligen Verhältnisse endigte damit, daß der 80jährige Pius VI gefangen genommen und nach Frankreich abgeführt wurde, und (den 29. August 1799) in Valence starb. Die Feinde der Kirche sahen nun ihrem Untergange entgegen; ohne Haupt schien sie sich in einzelne bald nicht mehr unter einander verbundene National- oder Staatskirchen auflösen zu müssen.

---

1) Sie nannten sich Evêques réunis, waren zuerst nur vier, bald aber 35. — Mémoires S. 463.

2) Ebendas. S. 483.

II. Die französische Kirche seit ihrer Restauration durch Bonaparte bis 1830 [1]).

Mit dem Ablauf des achtzehnten Jahrhunderts war die stürmische Periode, welche seit Heinrich IV die französische Kirche zu bestehen hatte, vorüber. Zwei Männer waren es, durch deren Zusammenwirken sie gerettet wurde, Pius VII, der den 14. März 1800 in Venedig von 35 Cardinälen zum Pabste gewählt worden war, und Bonaparte, welchen der 18. Brumaire (9. November) 1799 zum Herrn des französischen Staates gemacht hatte. Entschlossen, die Revolution zum eigenen Besten zu schließen und eine neue Dynastie in Frankreich zu gründen, suchte der seine Zeit vollkommen begreifende Held und Staatsmann das Vaterland sich zu verbinden durch eine schnelle Restauration der kirchlichen Verhältnisse. Der Kirchenstaat war durch die Alliirten wieder hergestellt worden, seit dem 3. Juli 1800 saß der Pabst wieder auf dem angestammten Throne, und wurde von dem Oesterreich nur bekriegenden ersten Konsul nicht angefeindet. Beide näherten sich nach dem Frieden von Lüneville (den 9. Febr. 1801), obgleich durch diesen drei Legationen Theile der cisalpinischen Republik blieben.

Pius VII, überzeugt von der Unmöglichkeit einer vollkommenen Wiederherstellung der kirchlichen Verhältnisse vor 1790, bot die Hände zu einer dem neuen Frankreich angepaßten, der Erhaltung der Religion und der Kirche günstigen Ordnung der Dinge. Die von beiden Seiten ernannten Commissäre konnten sich indessen nicht vereinigen, bis der

---

1) Alzog. a. a. O. §§. 390, 391, 396. — Michaud, Abrégé chronologique de l'histoire de France. Paris 1842 IV. 8. an den anzuführenden Orten. — Dupin, Manuël du droit public ecclésiastique Français. Paris 1844 (wo die anzuführenden Aktenstücke abgedruckt sind). Sehr wichtig sind, d'Artaud, Histoire de Pie VII. Paris 1837. 2 Vol. 8. und die Denkwürdigkeiten des Cardinal Pacca.

päbstliche Staatssäkretär Cardinal Consalvi, der den 22. Juni 1801 in Paris ankam, mit Napoleon den Abschluß eines Concordates rasch beendigte (den 15. Juli). Die constitutionellen Bischöfe waren noch am 25. Juni in einem angeblichen Nationalconcilium versammelt, welches ihnen den Beweis lieferte, daß ihr Reich zu Ende war. Sie fügten sich später ohne Zögerung dem von dem Pabste und der Regierung an sie ergehenden Befehle, ihren Stellen zu entsagen, und dem Oberhaupte der ganzen katholischen Kirche sich zu unterwerfen. Die Beendigung des Schisma's allein war schon ein für diese höchst folgenreiches Ereigniß. Der Pabst genehmigte das Concordat den 14. August. Erst im Jahre 1802 bestätigten es die gesetzgebenden Behörden Frankreichs; den 8. April d. J. wurde es als Staatsgesetz verkündet. Schon den 28. Nov. 1801 war jedoch die Bulle, welche die neue Diöcesaneintheilung Frankreichs enthielt, publizirt worden. Nicht so nachgebend wie die constitutionellen waren die noch lebenden älteren Bischöfe; von denselben (80 an der Zahl) willfahrten nur 44 den Bitten des Pabstes, auf ihre Stellen zu verzichten.

Das Concordat von 1802 erklärt die katholische Religion zwar nicht für die des Staats, jedoch als die der Mehrzahl des französischen Volks, sichert deren öffentliche Ausübung und den nöthigen Unterhalt der Geistlichkeit und des Cultus. Der Pabst erkennt die Gültigkeit der gemachten Veräußerungen der Kirchengüter an, und überläßt, wie einst Leo X Franz dem I, die Ernennung der Bischöfe dem ersten Consul (wenn er katholischer Confession sein sollte); der Pabst bestätigt sie. Sowohl sie als die von ihnen ernannten Pfarrer leisten der Regierung den Eid der Treue [1]) Es ist den Gläubigen gestattet, Stiftungen bei den Kirchen zu machen (Art. 15).

1) Der neueste Abdruck des Textes des Concordats findet sich bei Dupin S. 221.

Man sieht daß diese Uebereinkunft die neue Ordnung der Dinge soviel wie möglich an die ältere anpaßt. Der erste Consul trat an die Stelle des Königs, die Kirche ist in bürgerlicher und polizeilicher Beziehung dem Staate untergeben. Dieser hat wie das alte Königthum sein jus circa sacra. Es war natürlich, daß er dessen Ausübung auf eine auch an frühere Zeiten erinnernde Weise ordnete. Es geschah durch die sehr berühmt gewordenen den Pabst jedoch unerfreulich überraschenden s. g. organischen Artikel [1]). Sie wurzeln auf dem Boden der gallikanischen Grundsätze und sind vor Allem gegen den allzugroßen Einfluß der päbstlichen Macht in Frankreich gerichtet. Keine Bulle, kein Breve u. s. w. kann ohne Genehmigung der Regierung angenommen oder publicirt werden (Art. 1). Kein Legat, Nuntius u. s. w. kann ohne eine solche Genehmigung irgend eine geistliche Funktion in Frankreich ausüben (Art. 2). Keine Beschlüsse auswärtsgehaltener Kirchenversammlungen dürfen ohne dieselbe bekannt gemacht werden (Art. 3). Kein Concil kann ohne deren Erlaubniß in Frankreich gehalten werden (Art. 4). Alle kirchlichen Funktionen sind unentgeldlich (Art. 5). Gegen Uebergriffe der geistlichen Gewalt und wegen Nichtbefolgung der Grundsätze über die Freiheiten der gallikanischen Kirche sind Berufungen (appels comme d'abus) an den Staatsrath zulässig. Desgleichen von Seiten der Geistlichkeit gegen Störungen des Cultus und gegen Eingriffe in ihre Rechte (Art. 6—8). Außer den bischöflichen Kapiteln und Seminarien sind keine kirchlichen Institute (also keine Klöster) erlaubt (Art. 14). Die in den Seminarien lehrenden Geistlichen müssen die Deklaration des französischen Clerus von 1682 unterschreiben (Art. 24). Die übrigen der 75 Artikel beziehen sich auf die Ausübung des Cultus, die Organisation der Kapitel, die Besoldung der Geistlichen u. s. w. Man errichtete 10 Erzbisthümer; in

1) Gedruckt bei Dupin S. 225.

aris, Mecheln, Besançon, Lyon, Aix, Toulouse, Bordeaux, ourges, Tours und Rouen; die Zahl der Bisthümer war, e für Savoyen, Belgien und das linke Rheinufer mit in- griffen, sechzig. Der Cardinal Caprara war der erste in aris accreditirte Nuntius. Er hielt das feierliche Hochamt ıf dem Ostertag 1802, durch welche das Concordat einge- hrt wurde. Der zwischen der Kirche und dem französischen taate gestiftete Friede sollte bald noch mehr an die ältesten eiten der fränkischen Monarchie erinnern.

Als Bonaparte's Pläne reif waren, die Republik in ein aiserreich umzuwandeln, ward dem Pabste der Auftrag zu heil, der neuen Dynastie die religiöse Legitimität zu ertheilen. ius VII entschloß sich, weil er hoffte, daß ihm dadurch die elegenheit würde, vieles andere der Kirche Ersprießliche zu reichen, den neuen Kaiser zu salben, und die Krone, die sich selbst aufsetzte, zu segnen. Im Oktober 1804 trat er ine einem Triumpheinzuge gleichende Reise nach Paris an, ıd blieb nach der Krönung (am 2. Decbr.) noch bis zum April dort, erlangte vom Kaiser eine freiere Ausübung der schöflichen Gewalt, einige Vortheile für Italien, nicht aber ie er gehofft hatte, eine Aenderung der organischen Artikel s Concordats.

Die 1802 geordnete Verfassung der Kirche in Frankreich stand ungestört fort; ein kaiserliches Dekret vom 28. Febr. 310 [1]), wodurch Napoleon seine Zufriedenheit mit dem eiste des Clerus bezeugen wollte, veränderte einige dieser rtikel. Die Breven der päbstlichen Pönitenziarkanzlei durf- ı von nun an ohne Staatsgenehmigung im Reiche voll- gen werden; den Bischöfen wurde eine größere Freiheit, riester zu weihen, gestattet. Ein Dekret über die Kirchen- briken und die denselben übertragene Verwaltung des Ver- ögens der Kirchen war schon 1809 erlassen worden; ein

---

) Es ist gedruckt bei Dupin S. 339. — Die Seminarien wurden den 14. März 1804 wieder eröffnet.

anderes über denselben Gegenstand erschien im November 1812 [1]).

Das gute Vernehmen mit dem Oberhaupte der Kirche währte übrigens nicht lange. Napoleon's Charakter ertrug keine Art des Widerstandes gegen seine Pläne ganz Europa zu beherrschen. Sogleich nachdem er (1805) sich die lombardische Königskrone aufgesetzt hatte, kam er durch die Ausdehnung aller französischen Gesetze auf das ihm untergebene Oberitalien mit dem Pabste in Conflikt. Derselbe wurde bald viel ernsterer Art, als er diesen nöthigen wollte zur Ausführung des Continentalsystems, mit welchem sich freilich kein unabhängiger auch mit England befreundeter Staat, mitten in Italien vertrug, mitzuwirken. Wurde doch fast ganz Europa gezwungen, sich der unwiderstehlichen Uebermacht des großen Eroberers zu beugen. Schon im Februar 1806 hatte Napoleon die Entfernung der ihm mißfälligen Gesandtschaftspersonen von Rom verlangt, der Pabst sich aber dagegen erklärt. Das gute Vernehmen war zerstört, und nach Beendigung des preußischen Feldzugs die Einverleibung des Kirchenstaats in das Reich des Kaisers beschlossen [2]). Den Vorwand dazu gab des Pabstes Abweisen eines Kriegsbündnisses mit Napoleon gegen England. Am 2. April 1808 vereinigte er vier Legationen mit dem Königreiche Italien, und behandelte, weil der päbstliche Gesandte in Paris deßhalb seine Pässe verlangt hatte, das Oberhaupt der Kirche als Feind. Rom wurde verrätherischer Weise von französischen Truppen besetzt. Während des siegreichen Krieges gegen Oestreich im Jahr 1809 erließ der Kaiser (den 17. Mai in Schönbrunn) das Dekret, wodurch Rom für ewige Zeiten für

---

1) Sie sind abgedruckt als Beilagen zu Walter's Kirchenrecht S. 761 und 780 der 2. Auflage.

2) Es soll durch heimliche Artikel des Tilsitter Friedens mit Kaiser Alexander festgesetzt worden sein. Michaud, Abrégé, S. 648 i. d. Note.

eine freie Stadt, die zweite des Reichs, unter seiner Hoheit erklärt wurde [1]). Mit welcher Charakterstärke sich nun Pius benahm, mit welcher Seelengröße er die von Napoleon ihm gewordene Mißhandlung ertrug, steht mit unauslöschlichen Zügen in den Annalen der Weltgeschichte geschrieben [2]). An seiner Festigkeit scheiterte der Plan des Despoten, Paris zum Mittelpunkte der Kirche zu machen, um durch die sich unterworfene geistliche Gewalt alle christlichen Völker Europa's um so sicherer zu beherrschen [3]).

Die Gewaltthaten Napoleon's gegen Pius VII zogen ihm aber im eigenen Reiche Verlegenheiten zu. Der in Savona ohne seine Cardinäle gefangen gehaltene Pabst verweigerte die canonische Einsetzung neu ernannter Bischöfe und ertheilte keine Dispensen mehr. Auf der höchsten Höhe seiner Weltherrschaft ertrug der Kaiser diesen Widerstand nicht; auch in dieser Beziehung wollte er Alleinherrscher sein. Er hatte schon 1809 einen Theil der Cardinäle nach Paris gezogen [4]); ihrer und der französischen Bischöfe wollte er sich bedienen, um die geistliche Gewalt des Pabstes für Frankreich ganz zu brechen. Er erbat sich von ihnen Rath. Nach verschiedenen Versuchen veranlaßten sie die Zusammenberufung eines Nationalconciliums, das den Pabst bewegen sollte, durch eine Modifikation des Concordats, den Kaiser aus der Verlegenheit zu ziehen. Es sollte festgesetzt werden, wenn der Pabst

1) 1811 erhielt der Sohn Napoleons und Marie Louise den Titel eines Königs von Rom!

2) S. die Darstellung der Wegführung des Pabstes bei Michaud S. 672—675.

3) Pius hatte den Plan, dessen sich Napoleon später auf St. Helena rühmte, durchschaut und war entschlossen eher sein Leben zu opfern als ihm beizutreten. Trefflich beleuchtet diese ganze Episode der neuesten Geschichte Adolph Menzel im II. Band seiner Geschichte unserer Zeit. Berlin 1825 S. 563—587.

4) Die ihm verhaßten Cardinäle wurden gefänglich gehalten z. B. Pacca, Di Pietro, Gabrielli und Oppizoni.

innerhalb 3 oder 6 Monaten die canonische Institution den neu ernannten Bischöfe nicht ertheilte, sollte der Metropolit oder der älteste Suffragan-Bischof es zu thun berechtigt sein. Die verschiedensten Mittel wurden angewandt, um Pius zu bewegen, ein neues Concordat, welches diese Clausel enthielt, mit Napoleon abzuschließen. Eine nach Savona gegangene Gesandtschaft von Bischöfen suchte ihn zu überreden darauf einzugehen; nach ihrer Abreise widerrief er seine Zustimmung. Ein Nationalconcilium, woran italienische und deutsche Bischöfe (deren Diöcesen im großen Kaiserreiche lagen) Theil nahmen [1]) wurde im Jahre 1811 unter dem Vorsitz des Cardinals Fesch eröffnet. Nach langen schwierigen Discussionen [2]) nahm es die Mission auf sich, den Pabst für das neue Concordat zu gewinnen; er stimmte bei, aber auf einer Napoleon nicht genehme Weise [3]). Daher cassirte Napoleon die Beschlüsse und entließ das Concil [4]). Im Juni 1812 ließ der Kaiser den Pabst nach Paris führen, und begann, nachdem die Hofprälaten ihn durch die Schilderung des traurigen Zustandes der Kirche schwankend gemacht hatten, in eigener Person mit ihm zu unterhandeln. Der Kaiser beeilte sich die in Fontainebleau den 25. Januar 1813 verabredete, aber wie es scheint, noch nicht unterzeichnete, Uebereinkunft, alsbald als ein neues Concordat [5]) zu promulgiren;

---

1) Es waren 95 Bischöfe, darunter 8 Cardinäle und 9 Erzbischöfe.

2) Michaud, Abrégé, S. 706—708 gibt eine Uebersicht des Herganges dieses Ereignisses.

3) Weil Pius in seinem Breve die römische Kirche nach alter Weise mater et magistra aller Kirchen genannt hatte, wurde dasselbe zurückgeschickt, und die Unterhandlungen abgebrochen, Michaud S. 708.

4) Die Verfolgungen der Geistlichen, die Freimüthigkeit bewiesen, begannen wieder. Schon 1812 waren die Bischöfe von Gent, Tournai und Troyes in Vincennes eingesperrt; 1813 aber in verschiedene Städte verbannt worden, Michaud S. 715.

5) Michaud S. 723.

allein der wieder freie Pius erklärte es sogleich für nicht geschlossen auf den Rath des in Freiheit gesetzten Cardinals Di Pietro. Der Kaiser ahndete an diesem seinen Muth auf das Heftigste; allein gedrängt, durch die über ihn selbst hereinbrechenden Ereignisse, ließ er Pius VII im Januar 1814 und sogleich nachher auch die Cardinäle nach Rom zurückreisen [1]). Am 31. März 1814 hörte das Kaiserreich auf; an demselben Tage hielt das Oberhaupt der Christenheit seinen Einzug in Bologna. Das Concordat von Fontainebleau wurde in Frankreich nie als geltend behandelt [2]).

So war eine neue gefahrvolle Periode der Kirche in Frankreich glücklich für diese vorübergegangen! Es war vorauszusehen, daß die politische Restauration unter dem angestammten Regentenhause der Bourbonen den Versuch einer kirchlichen zur Folge haben würde. Die Charte von 1814 hatte die katholische Religion zur Staatsreligion erhoben, jedoch den andern Confessionen Duldung zugesichert. Vielen Geistlichen und Laien, welche aus der Emigration zurückkehrten, war der durch das Concordat von 1802 geschaffene Zustand der Kirche ein Gräuel. In ihren Augen war das schreiende Unrecht, das die Revolution ihr zugefügt hatte, noch nicht wieder gut gemacht. Die Ereignisse des Jahres 1815 und ihre nächsten Folgen erlaubten jedoch der herrschenden Partei noch nicht etwas zu unternehmen. Es geschah 1817, wo der intimste Freund Ludwigs XVIII, Baron von Blacas, mit Pius VII den 11. Juni ein neues Concordat abschloß. Es enthält die Wiederherstellung des von Franz I mit Leo X (1516) abgeschlossenen mit einigen Modifikationen [3]). Die Zahl der Bisthümer ist erhöht, und eine Dotation in liegenden Gründen ihnen zugesagt. Die organischen Artikel von

1) Michaud, p. 738.
2) Dupin S. 241 seines Manuel nennt es ein soi-disant concordat.
3) Der Text desselben findet sich bei de Pradt les quatre concordats. III. S. 75—78.

1802 sind in allen Punkten, wo sie den kirchlichen Lehren widersprechen, aufgehoben. Die Vollzugsbullen wurden sofort erlassen (im Juli 1817). Allein nur durch die Zustimmung der Kammer konnte dieser Vertrag Staatsgesetz im Reiche werden. Während er vorlag, erklärte sich aber die öffentliche Meinung so sehr dagegen, daß er nicht einmal zur Discussion kam. Vergebens suchte der beredte und keineswegs ultramontanisch gesinnte Abbé Frayssinous zu zeigen, daß er keine wesentliche Aenderung in der Kirchenverfassung bezwecke [1]). Er versicherte namentlich, die vier Artikel vom Jahr 1682 würden nach wie vor in Frankreich ihre Geltung haben. War die Uebereinkunft von 1813 nicht gesetzlich geworden, weil der Pabst sie nicht bestätigte, so wurde es die von 1817 nicht, weil sie nie die Sanktion der gesetzgebenden Gewalt des Staates erhielt. Nur eine für die Kirche wohlthätige Folge hatte dieselbe; die Zahl der Bisthümer wurde 1822 auf 86 erhöht; 15 derselben sind Erzbisthümer [2]).

Sowohl von Seiten des Hofes als der vielen feurigen Freunde der Kirche geschah indessen Alles um diese zu heben und das religiöse Leben in Frankreich wieder zu erkräftigen. Die so lange im Namen der Philosophie gegen die Religion gerichtete Verfolgung hatte schon unter Napoleon eine der letzten günstige Reaktion hervorgerufen. Chateaubriand's Génie

1) Er schrieb die gelehrte Broschüre Les vrais principes de l'église gallicane, sur le gouvernement ecclésiastique, la Papauté, les libertés gallicanes, la promotion des évêques, les trois concordats, et les appels comme d'abus. Paris 1818. 1 Vol. pag. 1—216. Unter den Gegnern des Concordats waren die bemerkenswerthesten der Graf Lanjuinais (Pair von Frankreich), der Abbé Grégoire, einst constitutioneller Bischof von Blois (in seinem Werke: Essai historique sur les libertés de l'église gallicane, besonders im chap. 13), endlich der Abbé de Pradt in seinem Werke les quatre Concordats. Paris 1818. 3 Vol. 8. insbesondere III. S. 81.

2) Seit 1830 gingen wieder 6 Bisthümer ein.

le christianisme (von 1802) und andere seiner Schriften [1]) hatten den segensreichsten Einfluß gehabt; andere geistreiche und gelehrte Vertheidigungen des Christenthums, wie z. B. die Conférences des vorhin genannten Fraysinous, die Biographien Bossuet's und Fénélon's von Beausset hatten die erfreulichsten Wirkungen [2]). Die Lyceen und Collegien wurden unter die Ueberwachung der Geistlichkeit gestellt, die Seminarien dotirt, die Kirchen restaurirt, ihnen erlaubt, Grundeigenthum zu erwerben, und der religiöse Sinn überall belebt.

Allein bald nahm der fromme Eifer einen Charakter an, welcher die Freunde der Denk- und Gewissensfreiheit sehr beunruhigte. Es begann ein Ideenkampf, der sich besonders unter Karls X Regierung (seit 1824) mehr und mehr in einen politischen umgestaltete. Die ganz Frankreich durchziehenden Missionäre predigten oft Fanatismus und Aberglauben; die von Pius VII (1814) wieder hergestellten Jesuiten, durch den Reaktionsgeist der Zeit begünstigt, fingen an des Unterrichts auf Kosten der Schulen des Staates (der Universität) sich zu bemächtigen. Die Häupter des Liberalismus sahen in dem gesammten Treiben des neuen Ultramontanismus den Anfang einer Krisis, welche, wie einst die Kämpfe im sechzehnten Jahrhundert, das Vaterland in den Abgrund zu stürzen drohte. Sie schrieben den Bestrebungen des so gewaltsam vorwärts schreitenden Clerus nicht die Absicht zu, die Religion zu fördern, sondern die, den Altar auf den Thron zu setzen.

Um diese Richtung zu bekämpfen, veranlaßten und begünstigten sie die Verbreitung der Schriften Voltaires und Rousseau's, wovon eine Menge neuer Ausgaben veranstaltet wurden. Der Kampf der Extremen des Unglaubens und des

---

1) Wir erinnern an seine Martyrs, an den von ihm redigirten Mercure de France u. s. w.

2) Lacretelle, Histoire de la restauration. I Introduction. (édit. de Bruxelles. p. 70 Fol.)

Unglaubens begann. Vergebens trat eine jüngere Generation (die s. g. Doctrinaires [1]) zwischen beide, um Frieden zu stiften. Dieses bewegte Leben bewirkte allerdings, daß große Geister als Vertheidiger des Christenthums hervortraten; unter ihnen glänzten (damals) vor Allen de la Mennais und Lamartine.

Allein die Uebertreibung hatte zur Folge, daß der Thron Karls X untergraben wurde und beim ersten auf ihn hereinbrechenden Sturm zusammenstürzte. Schon 1827 hatte der alte Graf Montlosier die Regierung auf die sie bedrohenden Gefahren aufmerksam gemacht, als er sein Mémoire à consulter der Pairskammer übergab und sie bat, Gesetze gegen das Eindringen des Jesuitismus zu begehren. Sein Vorschlag wurde von derselben angenommen und seine Petition an den Chef des Ministeriums überwiesen [2]). Selbst die Gerichte waren schon eingeschritten, um die Grundsätze von 1682 gegen Uebertreibung zu schützen. Im Jahr 1828 erschienen darauf Verordnungen, welche den Fortschritten des Jesuitismus ein Ziel setzen sollten. Acht geistliche Secundärschulen, welche alle von Jesuiten geleitet waren, hatten sich zu allgemeinen gelehrten Schulen für den Gymnasialunterricht erhoben; die s. g. kleinen Seminarien hatten nicht bloß künftige Theologen, sondern andern Fächern sich widmende Schüler in Masse aufgenommen. Die Lehrer aller dieser Anstalten standen unter keiner Art von Staatscontrole. Die Verordnungen von 1828 verfügten nun:

1) Die acht berührten Schulen sollten den Gesetzen der Universität unterworfen werden.

2) Die Schüler der kleinen Seminarien sollten eine bestimmte Zahl nicht übersteigen.

---

1) Das waren vor Allem die Herausgeber des Globe: Royer-Collard, Guizot, Cousin, waren ihre Lehrer gewesen.

2) 113 Stimmen sprechen sich für und 73 dagegen aus. Michaud, p. 915—916.

3) Jeder der in Frankreich das Lehramt üben wolle, müsse erklären, daß er keiner nicht gesetzmäßig im Staate anerkannten Congregation angehöre [1]).

In Folge dieser Verordnungen schlossen die Jesuiten ihre berühmten Gymnasien und Erziehungsanstalten in Montrouge, Saint-Acheul, Aix, Bordeaux, Dole u. s. w. Man glaube ja nicht, daß der öffentliche Geist Frankreichs gegen die Leitung des Unterrichts durch Geistliche feindselig gestimmt war. Es bestanden nach 1828 wie vorher mehrere höchst geachtete Lehranstalten, welche von Geistlichen dirigirt wurden. Wir nennen unter denselben das sehr gelehrte Collège de Juilly bei Paris, welchem seit einigen Jahren der Abbé Bautain und seine Freunde vorstehen. Eine Menge Volksschulen wurden errichtet von den s. g. Frères de la doctrine chrétienne, deren Congregation schon Napoleon 1808 in Frankreich autorisirte. Im Jahr 1825 schuf Karl X auf den Vortrag Fraysinous, seit 1822 Minister des öffentlichen Unterrichts, eine Maison centrale des hautes études ecclésiastiques [2]), die freilich nie stark besucht wurde.

Schon seit 1825 sprachen sich die Herausgeber des Globe's einerseits und der Baron von Eckstein in seiner Zeitschrift le Catholique andrerseits für das Prinzip der Freiheit der Doctrinen aus; jene um den der Kirche feindseligen Geist des alten aus der Revolutionsperiode stammenden Liberalismus zu bekämpfen, und dieser um die reactionäre Richtung vor dem Abgrund, dem sie das Vaterland entgegenführte, zurückzuhalten. Allein Karl X schuf im August 1829 sein Ministerium Polignac! Ein Jahr später hörte er auf zu regieren.

---

1) Der Text der Verordnungen ist abgedruckt bei Dupin S. 322—324. Graf Portalis hat sie unterzeichnet.

2) S. die Ordonnance bei Dupin p. 326 und das Circular des Ministers p. 327.

4.

Ueber das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung in seiner historischen Entwicklung durch die neuere Zeit.

Der Mensch steht mit der gesammten Wirklichkeit in einem innern Verhältniß und kann sich nicht unabhängig von ihr entwickeln und zu seiner Reife gelangen. Er ist daher in einen großen Welt- und Lebenszusammenhang gestellt, von dem er sich nicht losreißen und isoliren kann, ohne in sich selbst zu verkommen. Er beginnt daher seine Entwicklung mit der Erfahrung und lebt sich erst in die Sphäre seines Daseyns ein und kommt davon zu dem Bewußtseyn seiner selbst. Aber obschon er sich in und durch die Erfahrung entwickelt, und zu sich selbst kömmt, so hat doch das, was er wird, nicht seine Quelle in der Erfahrung, sondern in seiner eigenen angebornen Natur, so daß er nur wird, was er seiner Idee nach ist.

Dieses gilt von allen Lebensgebieten. In Bezug auf das Erkenntnißgebiet hat schon Kant seine Philosophie gegen den Empirismus mit dem Grundsatze eingeleitet: die Erkenntniß beginnt mit der Erfahrung, kommt aber nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Geiste selbst. So muß auch der Mensch in seiner religiösen Entwicklung von der lebendigen Erfahrung ausgehen und sich durch sie zur Religionserkenntniß erheben. Das Leben geht der Theorie des Lebens voraus.

Die Theorie des religiösen Lebens kann nur darin bestehen, daß 1) die Religionsvorstellungen als unmittelbar wahr und gewiß anerkannt, und vorausgesetzt und nur in einen systematischen Zusammenhang gebracht, erläutert, näher bestimmt und entwickelt werden. Es wird hierbei die unmittelbare Auctorität der Religionswahrheiten anerkannt und ihr Glaubensgrund in dem unmittelbaren göttlichen Zeugniß gefunden. Die Operation der menschlichen Vernunft in der wissen-

schaftlichen Religionserkenntniß ist nur eine formale, keine materiale, und hat den Zweck, nur dieselbe in systematischen Zusammenhang zu bringen, so daß also nur ihre Form, aber nicht ihr Inhalt geändert wird.

Es kann aber 2) bei der wissenschaftlichen Erkenntniß der Religion die Religionsvorstellung selbst einer Prüfung unterworfen werden und der Zweifel an der unmittelbaren Wahrheit der Religionsvorstellungen entstehen, ohne daß die unmittelbare Auctorität in Frage gestellt oder beanstandet wird. Es wird hiermit nur die Form beanstandet, der Inhalt aber also hier ebenfalls als wahr vorausgesetzt und nur die Form verändert. So haben in der alten Welt die heidnischen Weisen die Mythen allegorisch erklärt, also einen andern Sinn darin gefunden, als unmittelbar darin liegt. Ebenso hat der Jude Philo die Vorstellungen seiner Religion allegorisch erklärt; und so haben die christlichen Theologen und Philosophen den Inhalt der christlichen Offenbarung mythisch und allegorisch erklärt, oder einen Sinn darin gefunden, der den philosophischen Ansichten ihrer Zeit entsprach. So ist z. B. von der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie die Trinitätslehre als wahr anerkannt worden, weil sie mit den Lehren dieser Systeme übereinstimmte.

Hier wird der Inhalt der Religionsvorstellung als wahr anerkannt, die Form aber als dem Inhalt inadäquat verändert.

Endlich wird aber 3) auch mit der Form der Inhalt in Zweifel gezogen. So haben die griechischen Philosophen die Realität der Volksmythologie geradezu geläugnet und sind in Opposition mit dem Volksbewußtsein getreten; und so hat der neuere Naturalismus und Rationalismus in England, Frankreich und Deutschland die Wahrheit der christlichen Offenbarung geradezu angegriffen und verworfen. Hier ist also die menschliche Vernunft als die einzige Quelle der Wahrheit aufgestellt worden.

Da wo der Inhalt der Religion für wahr, und nur die Form beanstandet worden ist, hat man den positiven Charakter

oder die unmittelbare Auctorität der Religion noch nicht aufgegeben. Dieses geschieht erst, wenn auch der Inhalt in Zweifel gestellt wird. Die Theologie, welche dieses letzte thut, geht in die Philosophie über, oder wird Philosophie, deren letztes, entscheidendes Kriterium der Wahrheit die menschliche Vernunft ist. Die Alles entscheidende Frage ist: ist etwas wahr, weil es geoffenbart, oder durch Offenbarung gegeben ist, oder weil es die Vernunft für wahr erkennt?

Die positiven Religionen stehen aber selbst im Verhältniß zu einander, und sind von ungleichem Werth und ungleicher Dignität. Jede Religion gibt sich für die absolut wahre aus, dieses liegt in ihrer Natur, und nur deßhalb kann sie absolute Auctorität fordern. Etwas anders ist es, wenn sie die Vernunft für absolut wahr erklärt; alsdann hebt sie die Differenz in Ansehung des Inhaltes auf und kann höchstens nur eine Differenz in der Form behaupten. In diesem Falle muß sich die Vernunfterkenntniß durch die Religion vermittelt und abhängig ihrer Entwicklung nach ansehen, denn die Religion ist in der Entwicklung des Geistes das Unmittelbare, aus dem erst die Einsicht und Erkenntniß hervorgeht. Die Vernunft hat an sich eine Entwicklung und Geschichte und steht auch mit dem Leben oder dem Thatsächlichen und der allgemeinen Geschichte des menschlichen Geistes in der engsten Beziehung. Die Vernunft ist daher in ihrer Entwicklung abhängig von der allgemeinen Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes und dessen Entwicklungssphären und Formen. In diesen ist die Religion eben die unmittelbarste, centralste und Alles bestimmende Lebenserscheinung. Die Vernunft ist daher nach ihrem concreten Inhalte fortwährend im Werden begriffen und dieses Gewordene hängt ab von dem allgemeinen Werden des menschlichen Geistes nach allen seinen Beziehungen und Lebensrichtungen; und selbst nach der Entwicklung ihrer reinen logischen Formen ist sie noch im Werden begriffen, wenn auch Kant behauptet, die Logik habe seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts und rückwärts gethan. Die Ver-

nunfterkenntniß ist daher keine fertige, absolut vollendete, abgeschlossene, sondern eine werdende, sich entwickelnde und bis jetzt noch nicht zur Vollendung gekommene. Daher kann sie auch nicht unbedingt über die absolute Religion gestellt werden. Sie ist in ihrem Werden an die Erfahrung, das Leben und die Geschichte des menschlichen Geistes gewiesen und durch sie vermittelt. Insofern die absolute Religion, nach der Ansicht der neuesten Philosophie, den absoluten Inhalt der Wahrheit implicite enthält, oder der Substanz nach alle Wahrheit ist, ist die Vernunft, die dieses anerkennt, in ihrer Entwicklung vor allen von ihr abhängig, und nur die vollkommene entwickelte, oder in ihrer Entwicklung zu Ende gekommene Vernunft kann zwar nicht dem Inhalt, aber doch der Form nach über sie gestellt werden, denn sie erkennt denselben Inhalt oder die Wahrheit, aber in einer ihr entsprechenden Form. Es bleibt daher immer die Frage, ob der Inhalt ein (durch Offenbarung) gegebener, oder durch die Vernunft selbst, nur unbewußt, durch die innere Nothwendigkeit der menschlichen Natur aus ihr erzeugter ist, den sie dann in der Wissenschaft nur zum Bewußtseyn bringt, und dann sich auch in ihrer, den Inhalt hervorbringenden, Thätigkeit begreift. Dieses ist aber gerade die Alles entscheidende Frage.

Damit wird freilich der specifische Begriff der Offenbarung aufgehoben. Aber daß die Philosophie Hegels die absolute, die Vernunft zur vollendeten Entwicklung gebrachte Philosophie sey, ist eben nur eine Behauptung oder Versicherung, die wir auch mehr oder minder bei seinen Vorgängern finden und auch bei seinen Nachfolgern finden werden, und ebenso eine bloße Voraussetzung, wie die Behauptung, daß die absolute Religion ein bloßes Produkt des menschlichen Geistes sey.

Die Philosophie, welche die absolute Religion für ein bloßes Erzeugniß des menschlichen Geistes hält, muß consequent behaupten, daß ihr Inhalt von dem philosophischen Bewußtseyn in einer ihr vollkommen adäquaten Form erkannt wird.

Diejenigen, welche die absolute Religion oder das Christenthum für eine positive oder geoffenbarte Religion im eigentlichen Sinne halten, haben verschiedene Ansichten über ihr Verhältniß zur Vernunft.

Es wird 1) die Vernunft schlechthin der christlichen Offenbarung entgegengesetzt, und zwar so, daß sich beide an sich schlechthin ausschließen. Damit ist das feindliche Verhältniß beider an sich, nicht bloß der zeitlichen Erscheinung oder Entwicklung nach festgestellt. Es wird dieses gewöhnlich so ausgedrückt: die Offenbarung ist wider die Vernunft. Das Verdienst des Glaubens wird darin gesetzt, daß man die Offenbarung als absolute Wahrheit annimmt, weil oder obgleich sie für die Vernunft absurd ist. Hier heißt es, ich glaube, weil es absurd ist. Diese Ansicht beruht aber auf einer völligen Mißkennung sowohl des Wesens der Offenbarung, als auch der Vernunft.

Der Widerspruch dieser Ansicht zeigt sich darin, daß ja die Offenbarung von der Vernunft aufgefaßt und bestimmt werden muß, mithin für (nicht gegen) die Vernunft seyn muß. Die Vernunft muß wenigstens Empfänglichkeit für die Wahrheiten der Offenbarung haben, sonst könnte dieselbe nicht für sie seyn. Die Empfänglichkeit setzt aber immer Verwandtschaft mit dem voraus, für das man empfänglich ist. Die Offenbarung ist das der Vernunft sich Mittheilende, sie Aufschließende, und verhält sich wie das Göttliche zum Menschlichen (Himmlische zum Irdischen). Sie ist daher über der Vernunft; der sich Offenbarende ist Schöpfer, Erhalter und Entwickler der Vernunft. Die Ansicht, die Offenbarung ist wider die Vernunft, geht jetzt in die über: die Offenbarung ist über der Vernunft aber zugleich für die Vernunft.

Dieses Ueber- und Für-die-Vernunftseyn der Offenbarung kann aber wieder im verschiedenen Sinne verstanden werden. Das Ueber wird als Außer (extra) der Vernunft genommen, und das Für erstreckt sich bloß auf die formelle Receptivität der Vernunft, die Offenbarung aufzufassen und

zu verarbeiten, sie systematisch zu ordnen, in ein System zu bringen, Schlüsse daraus zu ziehen u. s. w. Die Vernunft ist hiernach ein ganz leeres Vermögen (tabula rasa), die Offenbarung auf die gedachte Weise aufzufassen und zu verstehen. Das Licht kommt ihr absolut von Außen, es wird ihr eingegossen. Gott als Erzieher der Menschen gibt der Vernunft von Zeit zu Zeit so viel neues Licht, als auf der bestimmten Entwicklungsstufe der Menschheit nothwendig ist. Dieses bringt die Vernunft nach ihrem Vermögen zum Bewußtseyn, bildet es formell weiter und schreitet in der Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge weiter. Dieses ist die Ansicht des einseitigen Supranaturalismus.

Abgesehen davon, daß hier ein ganz falscher Begriff von dem Verhältniß Gottes zur Welt zu Grunde liegt, so ist diese Ansicht im Widerspruche mit sich selbst, wenn hier die Offenbarung für die Vernunft seyn will, und daher die Empfänglichkeit derselben für sich voraussetzt, diese Empfänglichkeit aber nur in die ganz formelle Aufnahme und Verarbeitung setzt, oder die Vernunft nur als tabula rasa annimmt. Die Empfänglichkeit setzt Verwandtschaft und diese Gleichheit des Inhalts, oder Wesens voraus; und es gilt hier ganz von dem geistigen Lichte der Offenbarung, was Plotin und Göthe von dem physischen Lichte sagen: wäre das Auge nicht sonnenhaft, so könnte es das Licht nicht in sich aufnehmen und schauen. Diese Ansicht steht aber auch noch ferner mit sich selbst im Widerspruch, wenn sie Gott, als Erzieher, mit seinem Zöglinge in ein so äußerliches Verhältniß setzt, daß er aus diesem nicht die noch in ihm schlummernde Erkenntniß entwickelt, sondern eine schlechthin von Außen hineinträgt. Es ist der hohen Weisheit des Erziehers eigen, daß er aus dem Zöglinge nichts anders zu machen strebt, als was dieser seiner bestimmten Individualität und Anlage nach werden kann. Diese hat er vor Allem kennen zu lernen, und darnach muß er erziehen. Er setzt also Alles, was er aus dem Zöglinge machen will, der Anlage nach in ihm voraus, und hütet sich

fangfällig, etwas anderes aus ihm machen zu wollen, als was er seiner Anlage nach schon ist. So gibt er ihm eine naturgemäße Entwicklung, im andern Falle würde er ihm eine unnatürliche Bildung geben und ihn verkrüppeln. Dieses ist so sehr wahr, daß Lessing gerade aus dem Princip der Erziehung die entgegengesetzte Ansicht durchzuführen sucht, nämlich, daß Alles, was Gott als Erzieher durch seine Offenbarung aus der Menschheit entwickelt, auch ohnedieß sich entwickelt haben würde, aber nur langsamer. Wir kommen hierauf noch später zurück.

Hierauf wird entgegnet, daß sich die Menschheit dermalen keineswegs in einem naturgemäßen, sondern in einem naturwidrigen Zustande befinde, der eben durch die göttliche Offenbarung aufgehoben und der naturgemäße hergestellt werden solle. Der Mensch sei zwar gut oder naturgemäß geschaffen worden, habe aber seine ursprüngliche Natur durch die Sünde verkehrt, oder verunstaltet und eben deßhalb sei eine göttliche Offenbarung nothwendig geworden, weil der Mensch so aus sich, oder seiner verkehrten Natur nur Verkehrtes in theoretischer und praktischer Beziehung habe entwickeln können. Aber nach dieser Ansicht wird ja eben doch das, was der Mensch werden soll, schon als durch die Schöpfung in ihn gelegt angesehen. Seine ursprüngliche, anerschaffene Natur konnte er nicht durch jenen Abfall von Gott verlieren, ohne sich selbst seinem Begriffe nach aufzuheben oder zu zerstören. Es muß also auch nach dem Falle die ursprüngliche Natur in ihm geblieben seyn, nur verkehrt oder verunstaltet, so daß die Offenbarung gerade die Aufgabe haben muß, durch Heranbildung der ursprünglichen Natur des Menschen die an ihr haftende und entstandene Entstellung aufzuheben und als nichtig zu zeigen. Im andern Falle müßte durch die Offenbarung eine zweite Schöpfung statuirt werden, was durchaus unzulässig ist. Denn wenn auch die Offenbarung zuweilen eine zweite Schöpfung genannt wird, so ist dieses doch nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, sondern heißt nur eine Herstellung

der ursprünglichen geschaffenen Natur, wie auch die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung heißt, und daher keine eigentliche Schöpfung, sondern nur Vermittlung der geschaffenen Natur der Sache nach ist. Die Erhaltung setzt aber die Schöpfung voraus.

Man kann nun aber weiter sagen: der Begriff der Offenbarung setzt eine Verdunkelung im Menschen voraus, die dieser nicht durch sich selbst entfernen konnte, deßhalb trat Gott, die Finsterniß entfernend, mit seinem Licht der Offenbarung zuweilen in die Seele und gab ihr so viel Licht, als zu ihrer nächsten, zeitgemäßen Entwicklung nothwendig war, und wenn eine neue Entwicklung beginnen sollte, wiederholte sich diese Thätigkeit Gottes bis auf Christus, in dem das volle Licht der Welt erschienen ist.

Aber auch hieraus folgt nicht, daß das Licht der Offenbarung dem Menschen absolut von Außen kommt, sondern es liegt gerade im Begriffe der Verdunkelung, daß das Licht noch im Menschen vorhanden ist, aber nur diesem nicht zum Bewußtseyn und zur Manifestation gelangt. Hiernach gienge die Ansicht, die Offenbarung ist über der Vernunft aber auch für die Vernunft, über in die dritte: der Inhalt der Offenbarung ist (nicht bloß über und für die Vernunft, sondern) *in der Vernunft selbst, ihr immanent.* Damit ist zunächst ausgesprochen, daß Vernunft und Offenbarung in keinem *äußern, mechanischen,* sondern in einem innern, lebendigen Verhältniß stehen. *Der Inhalt der Offenbarung kann kein der menschlichen Natur äußerlicher und fremder seyn, sondern er muß des Menschen eigene innerste Natur enthalten und darstellen. Nur so findet sich der Mensch in seinem wesentlichen Leben und Streben in der Offenbarung wieder, während er in den andern nicht geoffenbarten Religionen außer sich, von sich selbst, seiner ewigen Idee und Bestimmung abgefallen, aber weil ihm seine Idee immanent blieb, unbefriedigt*

in der Sehnsucht und im Streben war, sich selbst seinem ewigen Wesen nach wieder zu erlangen. Darin ist auch der sicherste Beweis für die absolute Wahrheit der christlichen Religion enthalten gegen alle nicht christlichen Religionen.

Ist nun die Wahrheit, die dem Menschen offenbar wird, in der Vernunft, so wird ihm nur die Vernunft offenbar, oder schließt sich ihm nur die Vernunft auf; der Inhalt ist dann kein übernatürlicher, sondern ein natürlicher, in der Natur des Menschen begründeter, und es wird damit zu der Ansicht fortgegangen: der Inhalt der Offenbarung ist nicht bloß in der Vernunft oder der Vernunft immanent, sondern insofern er wahr ist, die Vernunft selbst. Damit wird auf das Gebiet des Rationalismus getreten. Dem Rationalismus hat die Offenbarung nur in so weit Wahrheit, als sie mit der Vernunft übereinstimmt. Die Vernunft ist aber eine werdende, keine absolut vollendete oder entwickelte; daher erkennt sie nur die Wahrheit nach dem Maaße ihrer Entwicklung.

Es hängt hier das Verhalten der Vernunft zur Offenbarung ab von dem jedesmaligen zeitlichen Verhalten der Vernunft zum Uebersinnlichen überhaupt. Wird dieses für die Erkenntniß unerreichbar erklärt, so kann auch die Offenbarung keine positive Beziehung auf das Erkennen, sondern nur auf das Geistesvermögen haben, für welches eben das Uebersinnliche ist. Vernimmt nun die erkennende, oder theoretische Vernunft nicht das Uebersinnliche, sondern nur die fühlende oder wollende, praktische; so verhält es sich natürlich auch mit der Offenbarung also. Die Offenbarung ist daher entweder für das Erkennen, oder Gefühl, oder Wollen und Thun.

Dieses sehen wir in den Systemen Spinoza's, Kant's, Jacobi's und Schleiermacher's. Oder sie ist nur für die niedern Geistesthätigkeiten, nämlich das Gefühl und die Vorstellung, nicht aber für die höhern, das Denken. So Hegel.

Wir finden beim Rationalismus nun dieselben Formen, wie beim Superrationalismus, aber nur im umgekehrten Ver-

hältniß der Vernunft zur Offenbarung. 1) Wird der Inhalt der Offenbarung, so weit er nicht mit der Vernunft übereinstimmt, geradezu für falsch, oder als wider die Vernunft erklärt. So bei Spinoza. (Strauß, Dogm. I. Bd. S. 339 f.)

Er erklärt z. B. die Incarnation und andere Lehren der Offenbarung geradezu für vernunftwidrig. **Epist. XXI. p. 556, XXXVI. p. 597**; und das sogenannte Uebervernünftige erklärt er daraus, daß die Propheten die Offenbarung durch die Einbildungskraft erhalten hätten, daher stellt er es unter die Vernunft. Er nimmt daher das Gebiet der Religion und Philosophie als völlig verschieden und entgegengesetzt an, und sagt ausdrücklich, daß es der Theologie nicht um **vera**, sondern **pia Dogmata**, der Philosophie aber nur um erstere zu thun sey.

2) Es wird nun aber die Offenbarung als für die Vernunft seyend angenommen, aber nur für die Vernunft auf den niedern Stufen ihrer Entwicklung, für die höhern ist sie ganz überflüssig. Was die Offenbarung, nach dieser Ansicht, außer der Vernunft ist, das ist sinnliche Hülle, die abzustreifen ist, um den Kern der darin steckenden Vernunftwahrheit zu finden. Damit ist nun die Form oder Hülle nicht geradezu der Vernunft widersprechend und unwahr, sondern sie hat eine relative Wahrheit, nämlich den Sinn in einer, freilich nicht adäquaten, Form darzustellen, sie ist daher Mittel zum Zweck, durch sie die Wahrheit zu finden und für eine gewisse Bildungsstufe der Vernunft darzustellen, und sie dann bei einer reiferen Bildung als unnütz fallen zu lassen. Dieses ist die Ansicht Kants. Er verwirft nicht geradezu, wie Spinoza, die der Vernunft unangemessenen Lehren der Offenbarung als der Vernunft widersprechend, sondern er gibt ihnen eine vernünftige Deutung, sieht sie als Hüllen der Vernunftwahrheiten an, und entwickelt aus ihnen den Kern. Sie haben ihm daher eine Berechtigung und relative Geltung auch vor der Vernunft.

Diese Ansicht stellt uns Lessing in einem höhern und allgemeinem Zusammenhange dar, indem er die Offenbarung

als Erziehung des Menschengeschlechtes auffaßt. Er geht davon aus, daß Gott, wie der Erzieher, in der Entwicklung ein genaues Maaß habe halten müssen. (Erziehung des Menschengeschlechts §. 5.) Erziehung, sagt er, giebt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selber haben könnte: sie giebt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde; sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher. §. 4. Der Erzieher ist aber an die Fähigkeit seiner Zöglinge gewiesen, und kann ihnen nur die Wahrheit in der Form mittheilen, in der sie dieselben auf ihrer jedesmaligen Kulturstufe zu fassen und weiter zu entwickeln fähig sind. Die Offenbarung ist daher ein Elementarbuch, das nur für ein gewisses Alter ist und seyn kann; länger, als nöthig ist, daraus zu unterrichten, ist schädlich. §. 51. So folgte zunächst dem ersten Elementarbuche, dem A. T., das zweite im N. T. Gott nahm das erste Elementarbuch den Menschen aus den Händen, als es erschöpft war und gab ihnen ein neues durch Christus. Aber die Erziehung hat ihr Ziel, was erzogen wird, wird zu etwas erzogen. §. 82. Die Zeit der Vollendung kommt, wo der Mensch nicht mehr nach äußern Gründen oder Motiven, sondern aus rein innern denkt und handelt. §. 85. Daher wird auch der neue Bund ebenso antiquirt werden, als der alte, wenn die Zeit gekommen ist, in der die Menschheit mündig geworden ist. Dieses ist die Zeit des neuen, ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des N. B. versprochen wird. §. 86. Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen seyn soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten; aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden. Sie waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen

einigermaßen darnach richten können. §. 76. vgl. Lessings Werke Bd. 26. S. 212 f. Strauß, Dogm. I. Bd. S. 165 f. 192, 200, 204.

Hierin stimmt Lessing im Wesentlichen mit Kant überein, der sagt: es kann eine Religion die natürliche, gleichwohl aber auch geoffenbart seyn, wenn sie so beschaffen ist, daß die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können, und sollen, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen seyn würden, mithin eine Offenbarung derselben, zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort, weise und für das menschliche Geschlecht sehr ersprießlich seyn konnte, so doch, daß, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist, und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin Jedermann sich von dieser Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Offenbarung objectiv eine natürliche, subjectiv eine geoffenbarte, weßhalb ihr auch der erstere Namen eigentlich gebührt. Rel. innerh. d. G. d. V. S. 233.

Ein Naturalist ist Kanten der, welcher die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, ein Rationalist, der, welcher diese zwar zuläßt, aber behauptet, daß sie zu kennen und für wirklich anzunehmen zur Religion nicht nothwendig erfordert wird. Ein Supernaturalist, der, welcher den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für nothwendig hält. l. c. S. 231 f.

Weil Kanten aber die Offenbarung nur für die praktische Vernunft war, so mußte er die Erkenntniß ihrer Lehren, insofern sie Vernunftwahrheiten enthalten, auch der fortgeschrittenen Vernunft absprechen; da er überhaupt nach seinem Grundprincip der Vernunft alle Erkenntniß des Uebersinnlichen absprechen mußte. Dagegen suchte Lessing die theoretische Vernunftwahrheit vieler Dogmen der Offenbarung zu

zeigen: z. B. der Trinitätslehre, der Lehre von der Erbsünde, Rechtfertigung.

Es war bei der Ansicht Kants und Lessings die Offenbarung noch als etwas Selbstständiges außer und neben der Vernunft angenommen, Gott also immer noch bis zur Vernunftreife in die Entwicklung der Menschheit eingreifend und so die Offenbarung als eine übernatürliche Einwirkung auf den Menschen gedacht; und dieses sowohl in Ansehung des Ursprungs, als auch des Inhalts der Offenbarung. Soll denn aber Gott nur eine zeitlang, gieng man nun weiter, von Außen in die Entwicklung der Menschheit eingreifen, sich dann später zurückziehen und den mündigen Menschen sich selbst überlassen? Ist diese Ansicht von Gott, als Erzieher der Menschheit, eine seiner würdige? Würde dabei nicht vorausgesetzt, daß er den Menschen nicht bei der Schöpfung ausgestattet habe mit allem dem, was er werden sollte? Der Mensch kann in seiner Entwicklung doch nur sein Wesen entwickeln, oder das werden, wozu er von Gott bestimmt ist. Diese Bestimmung ist aber eben sein Wesen, welches dem Menschen durch die Schöpfung gegeben, und in und mit ihm alle zu seiner Entwicklung nothwendigen Bedingungen. Es bedarf daher keines äußern Einwirkens, um das Wesen der Menschen zu seiner vollen Entwicklung zu bringen. Das menschliche Wesen ist ferner sinnlich-geistiger Natur und kommt nur allmählig zum Bewußtseyn seiner selbst. Die Natur seiner Entwicklung ist ein allmähliges Erheben von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen. Er beginnt hiernach mit der sinnlichen Seite seines Wesens und erhebt sich allmählig zur geistigen. Dieses ist der naturgemäße Entwicklungsgang sowohl des einzelnen Menschen, als auch der gesammten Menschheit. Hiernach liegt es ganz in der Natur des menschlichen Wesens, daß es sich zuerst in einer unangemessenen, sinnlichen Form darstellt, und sich dann zur geistigen erhebt, sich in dieser selbst erst adäquat darstellt, und zum Bewußtseyn seiner selbst kommt. Mit diesem nun erlangten Selbstbewußtseyn

erkennt er sich nun auch in seiner ganzen noch unangemessenen, sich noch unbewußten Entwicklung. Er erkennt, daß das, was er früher für ein fremdes, ihm jenseitiges Wirken und Wollen gehalten hat, nur seine eigene That war, und er sich als ganz aus seiner eigenen Natur und sich somit der Inhalt seines ersten und zweiten Elementarbuchs, oder das A. und N. T. aus ihm selbst entfaltet hat, das er bei seiner spätern, reifern Entwicklung als solches erkannt und unzulänglich gefunden hat. Für übernatürliche Einwirkung hielt er, was er selbst natürlich aus seinem ewigen Wesen gewirkt hat, so lange, als er seine eigene Natur und Wirksamkeit noch nicht erkannt hat. Nachdem er zu sich selbst und zum Bewußtseyn seiner wahren Natur gelangt ist, wandte er sich kritisch gegen seine frühere Entwicklung und fand sie unvollkommen und unwahr, und richtete sie als solche. Denn die Wahrheit ist, wie Spinoza sagt, das Licht, das sich selbst und die Finsterniß erleuchtet, der Richter ihrer selbst und des Falschen. Als ich, spricht er mit dem Apostel, noch ein Kind war, redete ich wie ein Kind, als ich aber ein Mann geworden war, legte ich alles Kindische ab und dachte und handelte wie ein Mann.

Diese Ansicht ist nur eine consequente Fortentwicklung der Kant'schen und Lessing'schen. Denn wird einmal angenommen, daß die sich selbst überlassene Vernunft zu demselben Ziele auch ohne die Offenbarung gekommen wäre, wohin sie die Offenbarung geführt hat, nur langsamer, und enthält die Offenbarung nur Vernunftwahrheiten, welche die Vernunft nur noch nicht, als sie geoffenbart wurden, sondern erst später als sie mündig geworden war, als solche erkannte; so ist doch die Offenbarung nur eine Offenbarung der Vernunft, also der Inhalt derselben ein natürlicher, in dem Wesen des Menschen enthaltener, oder begründeter, kein übernatürlicher. Warum sollte sich nun dieser natürliche Inhalt nicht auch auf natürlichem Wege oder in natürlicher, dem Wesen der Vernunft entsprechenden Form, oder in oder nach der natürlichen Gesetzmäßigkeit der Ver-

nunft entwickelt haben? Ist Gott nicht in der Entwicklung der natürlichen und geistigen Welt an seine eigenen, selbst gegebenen Gesetze gebunden, und würde er nicht einer vernunftlosen (gesetzlosen) Willkür folgen, die seine Heiligkeit und Gerechtigkeit zu einem bloßen leeren Namen machen würde, wenn er anders handelte? Steht dagegen nicht der Ausspruch Hallers fest; der von Newton sagt:

> Er schlug die Tafeln auf der ewigen Gesetze,
> Die Gott Einmal gemacht, daß er sie nie verletze.

Und gründen sich die Theorieen Kants und namentlich Lessings nicht gerade auf die gesetzmäßige Entwicklung der Vernunft? Denn warum lassen sie Gott dem Menschen ein Elementarbuch geben, das er ihm nur dann aus der Hand nimmt, wenn es erschöpft ist, und dann wieder ein anderes für höhere Bedürfnisse geben und durch dieses den Menschen zur reinen Vernunfterkenntniß gelangen? Auf was anders gründet sich dieses Bedürfniß eines niedern und höhern Elementarbuchs, als auf niedere und höhere Bedürfnisse der menschlichen Vernunft, und worauf diese Bedürfnisse, als auf die natürlichen Gesetze und Entwicklung der menschlichen Vernunft? Diese niedern Entwicklungsstufen der Vernunft, die der sich selbst begreifenden oder reifen Vernunft vorausgingen, lagen also in dem Wesen der menschlichen Natur so gut als die höchsten; und die höchsten konnten nur eintreten, wenn die niedern durchlaufen waren. Diese sind also die Grundbedingungen, (conditio sine qua non) jener höhern, vollendeten Vernunftentwicklung; und Alles dieses sind natürliche Vorgänge. Warum soll Gott nun die naturgemäße Entwicklung der Vernunft so in der Schöpfung angelegt haben, daß sie langsam von Statten geht und seiner Nachhülfe bedarf? Ist dieses nicht ein Deus ex machina, der einer einseitigen Theorie zu Liebe herbeigeholt werden muß? Hat es nicht das Ansehen, als habe Gott die Entwicklung der menschlichen Vernunft so unvollständig (langsam) angelegt, um selbst noch etwas bei derselben zu thun zu haben, um nach der Schöpfung nicht müßiger

Zuschauer der Weltentwicklung zu seyn? Ist nicht jede Nachhülfe ein Beweis einer unvollständigen Anlage und fällt dieser Fehler nicht Gott selbst zur Last?

Diese Einwendungen und Consequenzen ließen nach Kant und Lessing nicht lange auf sich warten; sie traten durch den Entwicklungsgang des menschlichen Geistes, der, wie ein großer Philosoph unserer Zeit sagt, alle Möglichkeiten erst erschöpfen mußte, damit die Wahrheit mit Erfolg hervortreten kann, nun von selbst unaufhaltsam hervor, und brachten diese ganze rationalistische Weltansicht zu ihrem Culminationspunkte, und damit zum Abschlusse. Dem neunzehnten Jahrhundert war es vorbehalten die Weltansicht des achtzehnten zu ihrem Ziele zu führen.

Die Kant'schen und Lessing'schen Ansichten beruhen auf einer Trennung des Menschlichen und Göttlichen, so daß dieses jenem immer jenseits blieb, und daher in der Offenbarung nur von Außen in dasselbe eintrat und es berührte. Es war noch nicht zum Bewußtseyn gekommen, daß das Göttliche seiner Natur nach selbst menschlich, und das Menschliche seiner Natur nach göttlich ist, und daher beide keine Gegensätze, sondern wesentlich Eins sind. Diese Erkenntniß trat jetzt ein.

Ferner war bisher Natur und Geist nicht als Proceß, als lebenvolles Werden und Entwicklung erkannt, überhaupt die Geschichte noch nicht als nothwendige Entwicklung der Idee der Menschheit. Jetzt wurde dagegen Natur und Geist als das Werden und die Offenbarung des Göttlichen und Menschlichen, des Unendlichen im Endlichen erfaßt, so daß das Ziel und Ende dieser Offenbarung nur die Menschwerdung Gottes war. Es war das Göttliche als der Welt immanent, und die Geschichte ward wesentlich heilige, religiöse Geschichte, welche die Vereinigung oder Einheit des Göttlichen und Menschlichen, Unendlichen und Endlichen zum Mittelpunkt und Ziel hatte.

Die Offenbarung Gottes erhält somit eine weite, umfassende Bedeutung und bezog sich auf die ganze Geschichte der Menschheit. Die geschichtlichen Forschungen wenden sich, besonders durch Creuzer veranlaßt, im Anfang dieses Jahrhunderts der alten Welt und in dieser den verschiedenen Religionen zu. Man erkannte, daß in allen Religionen eine gemeinsame Wahrheit und Idee enthalten, die nur mehr oder weniger vollkommen oder unvollkommen hervortritt. Man erkannte, daß in den heidnischen Religionen dem Inhalte nach dieselben Wahrheiten und Ideen zu Grunde liegen, welche nur unrichtig erkannt wurden. Damit mußte der schroffe Gegensatz zwischen der geoffenbarten und nicht geoffenbarten Religion fallen und der Begriff der Offenbarung eine weit allgemeinere Bedeutung erlangen, in welcher er sich auch auf die heidnische Religion erstreckte; und diese Ansicht schien selbst durch das N. T. bestätigt zu werden, da es in demselben heißt: Gott habe sich keinem Volke unbezeugt gelassen, und zwar nicht bloß in der natürlichen Welt, sondern in dem Geiste des Menschen selbst.

Die sogenannte Subjectivitätsphilosophie Kants, Fichtes und Jacobis hatte die menschliche Vernunft nur subjectiv erfaßt, und so mußte sie nothwendig alles Uebersinnliche ausschließen oder jenseits derselben stellen und nur eine Einheit mit der subjectiven Vernunft ersehnen, postuliren, oder in ein unendliches, nie ans Ziel kommendes Streben setzen.

Dieses Uebersinnliche oder Göttliche gehört aber gerade zum Wesen der menschlichen Vernunft selbst. Denn sonst wäre sie bloße sinnliche, endliche Vernunft, die von der Schrift genannte natürliche Vernunft, die vom Geiste Gottes nichts vernimmt. Das Sehnen, Streben und Postuliren kam aber nicht zum Ersehnten, Erstrebten, und Postulirten, es kam zu keiner Vereinigung beider, weil beide von Haus aus starre Gegensätze waren, die durch eine unausfüllbare Kluft auf immer getrennt blieben. Das Ziel war daher illusorisch, der progressus in infinitum, die Vernunft kam nicht zu ihrem Wesen oder ihrer Substanz, sondern blieb nur erschei-

rende. Hegel hat diesen Standpunkt mit göttlichem Zorne gerichtet, Bd. I. seiner Werke S. 1 ff.

Zu diesem Wesen wurde nun mit dem Anfange dieses Jahrhunderts fortgegangen, aber dieses für das Wesen und die Substanz Gottes gehalten. Es wurde das Göttliche mit dem Menschlichen identificirt. Das früher der menschlichen Vernunft jenseitige Göttliche wurde ganz in das Diesseits derselben verlegt, oder gieng in demselben auf. So hatten Fichte in seiner spätern Zeit, Solger, Schleiermacher mit Spinoza alles Erscheinende in den Abgrund der Substanz Gottes gestürzt und vernichtet. Man war so zum andern Extrem fortgeschritten. Die Substanz ist Alles, das Erscheinende, die erscheinende Welt nichts. Man hat diesen Standpunkt unrichtig Akosmismus genannt; denn man hatte ja nur die erscheinende Welt geläugnet und nur ihre Substanz, oder ihr Wesen für Ein und Alles erklärt. Dieses ist aber Pantheismus, nicht Akosmismus.

Daß das Wesen, zu dem sich der menschliche Geist von der Erscheinung erhoben hat, die Weltsubstanz oder das Weltwesen war, sprachen Schelling und Schleiermacher ausdrücklich aus. Schelling sagt: die absolute Vernunft oder Gott ist die Welt selbst als Totalität der Weltwesen gedacht. Und Schleiermacher setzt das Wesen der Religion in die Vereinigung mit dem All oder dem Weltgeist.

Nun sollte aber die Substanz oder das Wesen der Menschheit, zu dem man fortgegangen war, realisirt und damit die Sehnsucht, das Streben der Vernunft befriedigt werden. Dieses ist nun der Proceß, und die Geschichte der Menschheit, die daher, weil es sich um die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen handelt, wesentlich religiöser Natur ist. Die positiven Religionen haben daher keinen zufälligen, zeitlichen oder blos empirischen, äußerlichen geschichtlichen, sondern einen nothwendigen, ewigen idealen Inhalt, nämlich die Idee der Menschheit selbst. Diesen Standpunkt führt Schelling in der Geschichte ein. Diese Idee kömmt aber der

Menschheit zuerst in unmittelbarer, inadäquater Form zum Bewußtseyn in den positiven Religionen, dann aber in adäquater in der Philosophie. Schelling erklärte sich entschieden gegen die Kant'sche moralische Interpretation der Religion und des Christenthums, und erklärte sie für unspeculativ. (Vorles. über das academ. Studium S. 106 ff.) Die Religion enthält Ideen und hat daher eine ewige Wahrheit an sich, die auch erkannt werden muß, dieses ist aber eben Sache der Speculation. Noch mehr erklärte er sich gegen die auf Kant sich stützende Aufklärung des Rationalismus, die im Christenthum keine Ideen, sondern nur moralische Lehren sieht und Christus nur zu einem Morallehrer macht. Er bemerkt mit Recht, um einiger Sittensprüche willen würde das Christenthum nicht in der Welt und Geschichte existirt haben. Er verspottet die Hohlheit und Seichtigkeit dieser Denkweise auf eine sehr bittere Weise (S. 198 ff. 201). Er tadelt die seichte psychologische Erklärung der Entstehung der Religion aus äußern Gründen, der Furcht, Dankbarkeit oder anderer Gemüthsbewegung oder aus schlauer Erfindung der ersten Gesetzgeber. Ebenso erklärt er sich gegen die Annahme eines ursprünglichen thierischen Zustandes der Menschheit, aus dem sie sich allmählig herausgearbeitet habe; die Versunkenheit mancher Völker sei etwas später entstandenes, und namentlich durch Isolirung und Losreißung von der gemeinsamen Einheit der Menschheit. S. 168 ff.

„Die Wissenschaft der Religion, sagt er, ist von der Geschichte unzertrennlich ja mit ihr völlig Eins. Die Synthese der Theologie mit der Geschichte fordert die höhere christliche Ansicht der Geschichte. Der Gegensatz, der zwischen Historie und Philosophie gemacht wird, besteht nur, so lange die Geschichte als eine Reihe zufälliger Begebenheiten oder als bloß empirische Nothwendigkeit begriffen wird. Auch die Geschichte kommt aus einer ewigen Einheit und hat ihre Wurzel ebenso im Absoluten, wie die Natur oder ein anderer Gegenstand des Wissens. S. 177. Nun begründet er dieses negativ S. 178 ff.

So ist auch die Religion in einer ewigen Nothwendigkeit gegründet und deshalb ist auch eine Construction derselben möglich. S. 179. Das Christenthum hat schon existirt vor seiner Erscheinung. Dieses beweist die Nothwendigkeit seiner Idee. Die historische Construction des Christenthums kann wegen dieser Universalität seiner Idee nicht ohne die religiöse Construction der ganzen Geschichte gedacht werden. Sie ist also eben so wenig mit dem, was man bisher allgemeine Religionsgeschichte genannt hat, als mit der partiellen Geschichte der christlichen Religion und Kirche zu vergleichen. S. 195. Sie ist also nur erkennbar durch die Philosophie, das Organ der Theologie als Wissenschaft, worin die höchsten Ideen von den göttlichen Wesen der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objectiv werden. Die vornehmsten Lehren der Theologie haben eine andere Bedeutung, als ihnen Kant gab, der das Positive und Historische aus dem Christenthum gänzlich zu entfernen und zur reinen Vernunftreligion zu läutern suchte. Die wahre Vernunftreligion ist einzusehen, daß nur zwei Erscheinungen der Religion überhaupt sind, die wirkliche Naturreligion, welche nothwendig Naturreligion im Sinne der Griechen ist und die, welche ganz sittlich Gott in der Geschichte anschaut."

„Die ewige Nothwendigkeit offenbart, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch in gemeinschaftlichem Keime des Endlichen verschlossen ruht. S. 175 ff."

„Die absolute Beziehung ist, daß im Christenthum das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut wird. S. 169 ff. Die Mythologie der Griechen war eine geschlossene Welt von Symbolen der Ideen, welche real nur als Götter angeschaut werden können. Dies Unendliche wurde nur im Endlichen angeschaut und so der Endlichkeit selbst untergeordnet. Das Christenthum ist die Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, um dieses aufzuheben, Gott zu opfern und das Unendliche in ihm zur Wirklichkeit

zu bringen. Seine Gestalten sind keine Naturgestalten, sondern historische, und die Begränzungen keine Natursymbole, sondern zeitliche und sind von der Geschichte hergenommen, und daher ist das Christenthum seinem innersten Geiste nach und im höchsten Sinne historisch. Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besondern Seite Gottes. Es offenbart sich das Göttliche in der griechischen Religion in der Natur, in dem Christenthume in der Geschichte. Gott wird in der Natur gleichsam exoterisch, das Ideale erscheint als ein anderes, als es selbst, durch ein Seyn. Der Idee nach ist es aber esoterisch. In der idealen Welt, also vornehmlich in der Geschichte legt das Göttliche die Hülle ab, und ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches. S. 171—173."

„Die reale und ideale Seite des Alllebens wiederholt sich auch in der Geschichte in der alten und neuen Welt, die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte; Seyn des Unendlichen im Endlichen. Der Schluß der alten Zeit und die Gränze einer neuen ist das Eintreten des wahren Unendlichen ins Endliche um dieses mit Gott zu versöhnen. Die erste Idee ist daher nothwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Er steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Gränze der beiden Welten, er geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner den Geist, das ideale Princip, welches das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist. Versöhnung des von Gott abgehaltenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte derselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche aber deßwegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Der ewige, aus dem Wesen des Vaters geborene Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und als ein leidender

und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der im Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit, oder die Herrschaft des Geistes eröffnet."

„Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes in dem Christenthum ist die Geschichte, aber diese ist endlos, unermeßlich, sie muß also durch eine zugleich unendliche und doch begränzte Erscheinung repräsentirt werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal und die Einheit Aller im Geiste bei der Getrenntheit im Einzeln als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche als lebendiges Kunstwerk. S. 180—185, S. 171—173, S. 181—185. S. 202 ist dann das Symbol der Kirche, und S. 192 die ewige Menschwerdung besprochen, und S. 202 ff. die Grundlage der Straußischen Ansicht enthalten.

Hegel, der die Schelling'sche Philosophie nur in der Form zu vervollkommnen vorgab, stellt seine Ansicht über die Religion ausführlich und im Zusammenhange dar. Die Hauptsätze, durch welche sich seine Ansicht als entschiedener Pantheismus darstellt, sind in seiner Religionsphilosophie folgende: Das Endliche ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes. Gott ist nur Gott durch die Vermittlung des Endlichen, das Endliche ist aber das Unwahre, das nur Erscheinung ist, worin sich Gott hat. Das Bestehen des Endlichen muß wieder aufgehoben werden, denn es ist Gottes; es ist des Andern Gottes. Dieses Andersseyn Gottes richtet sich aber zu Grunde. So ist es ganz in Gott verschwunden und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält. So ist denn das Endliche Moment des göttlichen Lebens. In sich, als den sich als endlich Aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott. Die Religion ist die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtseyn des

absoluten Geistes. Die Religion ist auch Bewußtseyn, hat somit das endliche Bewußtseyn an ihr, aber als endliches aufgehoben. Denn das Andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Dadurch ist er nur durch das endliche Bewußtseyn oder den endlichen Geist vermittelt, so daß er sich zu verendlichen hat um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst. Rel. Phil. Bd. I. S. 120—122, 128 ff.

Gott ist nach Schelling und Hegel nur das Wesen, die Substanz der Welt, und die objective menschliche Vernunft, der Weltgeist. Daher ist seine Offenbarung nur die Offenbarung dieser Vernunft oder dieses Geistes. Das Göttliche ist daher nichts, als das geschaffene menschliche Wesen. Deswegen ist die Offenbarung in den verschiedenen Religionen und in der absoluten Religion oder dem Christenthum nur die Offenbarung der menschlichen Vernunft. So ist also die Offenbarung nicht gegen oder für die Vernunft auf einer niedern Entwicklungsstufe der Menschheit, sondern sie ist die Offenbarung der menschlichen Vernunft überhaupt und nichts außer ihr.

Damit ist der Rationalismus auf seinen Culminationspunkt gelangt und hat sich damit aber auch erschöpft.

Auf dieses Fundament hat nun Strauß sein Leben Jesu und seine Dogmatik gegründet, in welchen er die Weltansicht dieses Rationalismus consequent durchzuführen sucht. Strauß sagt in der Einleitung zu seinem Leben Jesu: „Eine jede sich auf schriftliche Denkmale stützende Religion tritt mit der fortschreitenden Bildung derer, welche an sie als an heil. Bücher angewiesen sind, in eine Differenz, die sich bald auf das Unwesentliche und Formelle, bald aber auf das Wesentliche, den

Inhalt bezieht, so daß beide dieser Bildung nicht mehr genügen. Ein Hauptbestandtheil aller Religionsurkunden ist heil. Geschichte, ein Geschehen, in welchem das Göttliche unvermittelt in das Menschliche eintritt: die Ideen unmittelbar sich verkörpert zeigen. Da Bildung aber Vermittlung ist, so wird die fortschreitende Bildung sich immer deutlicher der Vermittlung bewußt, welche die Idee zu ihrer Verwirklichung bedarf, und die Folge ist, daß jenes unmittelbare Eingreifen des Göttlichen ins Menschliche seine Wahrscheinlichkeit verliert. Die Differenz wird sich so aussprechen: das Göttliche könne nicht so geschehen seyn, oder das so Geschehene könne nicht Göttlich seyn. In beiden Fällen kann die Auslegekunst entweder befangen oder unbefangen zu Werke gehen. Befangen, wenn sie über die Differenz der neuen Bildung und alten Urkunde verblendet ist; unbefangen, wenn sie diese Differenz klar erkennt, und offen eingesteht, daß sie das von jenen Schriftstellern Erzählte anders ansieht, als sie es selbst angesehen haben. So haben schon bei den Heiden: Platon, Anaxagoras, die Stoiker, Euemeros und Polybius diese Differenz erkannt und ausgesprochen. Ebenso auch bei den Juden, besonders bei Philo, finden wir dieselbe Erscheinung. Die allegorische Auslegung trat bei den Christen zuerst durch Origenes hervor. Hat man in dieser Weise das Göttliche in den Religionsurkunden (Polybius und Euemerus ausgenommen) anerkannt, und nur geläugnet, daß es sich in dieser unmittelbaren Weise geschichtlich verwirklicht habe, so bildete sich nun die andere Hauptform der Auslegung, — welche eher geneigt ist, den geschichtlichen Hergang zuzugeben, nur aber denselben nicht als einen göttlichen, sondern als einen menschlichen faßt, — zunächst bei den Gegnern des Christenthums: Celsus, Porphyrius und Julianus aus, die viele Erzählungen als Mährchen verwarfen, Manches aber als geschichtlich stehen ließen und aus Betrug oder Zauberei ableiteten. Diese Ansichten traten dann bei den Deisten und Naturalisten im 17ten und 18ten

Jahrhundert, namentlich in England, in Deutschland und den wolfenbüttelschen Fragmenten hervor (1774 von Lessing herausgegeben). Auf diese naturalsche Erklärung und zum Theil in Folge des Kampfes mit ihr folgte die natürliche Erklärung des Rationalismus durch Eichhorn und Paulus. Der letzte stellte als Grundsatz der natürlichen Erklärung auf, daß man bei der biblischen Geschichte unterscheiden müsse, was Factum und Urtheil über es sey. Factum ist das, was den bei einer Begebenheit betheiligten Personen als äußere oder innere Erfahrung gegeben war, Urtheil die Art, wie sie oder Erzähler jene Erfahrung deuteten und auf ihre vermeintlichen Ursachen zurückführten. Beides verschlingt oder vermischt sich nun sowohl in den ursprünglich Betheiligten als in den Nacherzählern so, daß das Urtheil vom Factum nicht mehr unterschieden und mit eben der historischen Sicherheit wie dieses geglaubt und weiter erzählt wird. Hierzu trug bei die Ansicht der Zeit, Alles auf eine übermenschliche Ursache zurückzuführen. Die Aufgabe ist, beide Bestandtheile zu sondern und aus der Hülle von persönlichen- und Zeitmeinungen den reinen Kern des Factums herauszuschälen. So entzieht Paulus den ev. Erzählungen den unmittelbar göttlichen Gehalt und läugnet jede übernatürliche Einwirkung höherer Kräfte. Nothwendige Voraussetzung ist bei dieser Erklärung, daß die biblischen Urkunden sehr genau und treu, also auch sehr bald nach den erzählten Begebenheiten, wo möglich von Augenzeugen verfaßt seyn müssen. Bei späterer Erzählung hat man sonst keine Bürgschaft, daß das vermeintliche Factum nicht auf Meinung und Sage beruhe. — In der moralischen Auslegung Kants tritt die allegorische Erklärung der Kirchenväter wieder hervor. Ihm war es nicht wie den rationalistischen Theologen um eine Geschichte, sondern wie jenen allein um eine Idee zu thun.

Dieses unhistorische Verfahren auf der einen, und dieses unphilosophische auf der andern Seite trieb nun weiter zur

mythischen Erklärung, die zuerst in Gabler, Schelling und Bauer hervortraten. Der Mythus wurde von ihnen bestimmt als Darstellung einer Begebenheit oder eines Gedankens in geschichtlicher aber durch die sinnliche, phantasiereiche Denk- und Sprachweise des Alterthums bestimmten Form. Hiernach giebt es historische und philosophische Mythen. Beide können sich nun theils mischen, theils durch dichterische Ueberarbeitungen zu poetischen Mythen werden.

Da die natürliche Deutung nur so lange halten konnte, als die Urkunden derselben für ganz oder nahezu gleichzeitig mit den Begebenheiten gelten; so sind die Männer, welche diese letzte Meinung umgestoßen haben, Vater und De Wette, zugleich die ersten Begründer der mythischen Ansicht. Aber der Angriff des Mythus wurde indessen nach geraumer Zeit weder selbst rein gefaßt, noch im gehörigen Umfang angewendet.

Die naturalistische und die rationalistische natürliche Erklärung giebt den göttlichen Inhalt auf und hält die leere historische Form fest: die mythische und allegorische dagegen sucht mit Aufopferung der historischen Wirklichkeit seine absolute Wahrheit festzuhalten. Bei dieser letzten und bei der moralischen Erklärung giebt der Geschichtschreiber zwar scheinbar etwas Historisches, aber ihm bewußt oder unbewußt hat ein höherer Geist dieses Geschichtliche als bloße Hülle einer übergeschichtlichen Wahrheit oder Meinung zubereitet, nur daß bei der allegorischen dieser höhere Geist unmittelbar der göttliche selbst, nach der mythischen der Geist eines Volkes oder der Gemeinde, nach der moralischen in der Regel der des auslegenden Subjects ist: sonach der ersten Ansicht zufolge die Erzählung aus übernatürlicher Eingebung sich herschreibt, nach der letztern auf dem natürlichen Weg der Sagenbildung sich entwickelt hat, wobei die allegorische und moralische die ungebundenste Willkühr hat, die mythische aber nicht.

Der gewichtigste oder der einzig gewichtige Einwurf gegen d
mythische Erklärung ist, daß zwei Evangelien von Augenzeug
herrühren und auch bei den beiden andern die wahrscheinl
sehr frühe Abfassung das Einschleichen unhistorischer Sagen
dieselben undenkbar mache. Aber (entgegnet Strauß) die äuß
Zeugnisse hiefür fehlen; es darf nur ein Zeitraum von 30 Ja
ren zugegeben werden, die von Jesu Tod bis zur Abfassung d
Evangelien verflossen sind, so ist die Möglichkeit der myth
schen Ansicht begründet. Um die Möglichkeit der Mythenb
dung in einer historischen Zeit, wie die Zeit Christi, einz
sehen, denke man sich eine junge Gemeinde, welche von ihr
Stifter um so mehr begeistert war, je unerwarteter und tr
gischer er aus seiner Laufbahn herausgerissen worden i
eine Gemeinde, geschwängert mit einer Masse neuer Ide
die eine Welt umschaffen sollten; eine Gemeinde von Orie
talen, von größtentheils ungelehrten Menschen, welche a
jene Ideen nicht in der abstrakten Form des Verstandes u
Begriffs, sondern einzig in der der concreten Weise der Pha
tasie, als Bilder und Geschichten sich anzueignen und au
zudrücken im Stande waren: so wird man erkennen,
mußte entstehen, was entstanden ist: eine Reihe heil. Erzä
lungen, durch welche man die ganze Masse neuer, durch J
sum angeregter, so wie alter, auf ihn übertragener Ide
als einzelne Momente seines Lebens sich zur Anschauu
brachte. Das einfache historische Gerücht des Lebens Jesu, d
er zu Nazareth aufgewachsen sey, von Johannes sich ha
taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lan
lehrend umhergegangen sey, überall sich dem Pharisäism
entgegengestellt und zum Messiasreich eingeladen habe, d
er aber am Ende dem Hasse und Neid der pharisäisch
Parthei erlegen und am Kreuze gestorben sey: — dieses G
rücht wurde mit den mannigfaltigsten und sinnvollsten G
winden treuer Reflexionen und Phantasien umgeben, ind
alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entris

nen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt, seinem Leben eingewoben wurden. Den reichsten Stoff zu dieser mythischen Verzierung lieferte das A. T. in welchem die erste, vornehmlich aus dem Judenthum gesammelte Christengemeinde lebte und webte. Jesus als der größte Prophet mußte in seinem Leben und Thaten Alles vereinigt und überboten haben, was die alten Propheten, von welchen das A. T. erzählt, gethan und erlebt haben; an ihm mußte Alles, was im A. T. Messianisches geweissagt war, in Erfüllung gehen. Daß hierbei keine Art von betrüglicher Absichtlichkeit oder schlauer Erdichtung statt gefunden, versteht sich. Sagen einer Volks- oder Religionspartbei sind ihren ächten Grundbestandtheilen nach nie das Werk eines Einzelnen, aber auch nicht bewußt und absichtlich entstanden. Ein solches gemeinsames Produciren wird dadurch möglich, daß dabei mündliche Ueberlieferung das Medium der Mittheilung ist; denn während durch die Aufzeichnung das Wachsthum der Sage sistirt oder doch nachweisbar gemacht wird, wie viel jedem folgenden Schreiber Antheil von den Zuthaten gebühre, so kömmt bei mündlicher Ueberlieferung die Sache so zu stehen, daß das Ueberlieferte im zweiten Munde nur um weniges anders sich gestaltet als im ersten, im dritten ebenfalls Weniges hinzukommt im Verhältniß zum zweiten, auch im vierten dem dritten gegenüber nichts wesentlich geändert wird, und doch im dritten und vierten Munde der Gegenstand ein ganz anderer geworden seyn kann, als er im ersten war, ohne daß irgend ein einzelner Erzähler diese Aenderung auf bewußte Weise vorgenommen hätte, sondern sie kommt auf Rechnung aller zusammen und entzieht sich um dieser Allmähligkeit willen dem Bewußtseyn. — Nach allem diesem wird der Annahme von Mythen nach allen Theilen der ev. Geschichte wenig mehr im Wege stehen. Der Ausdruck Mythe kann keinen Anstoß erregen, da er nichts anders ausdrückt, als geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen gebildet in der absichtslos dichtenden Sage.

Nachdem nun Strauß die Kritik des Leben Jesu vollendet hatte, sucht er in der Schlußabhandlung einen Uebergang aus der Kritik ins Dogma, oder eine kritisch-philosophische Begründung desselben und seines Standpunkts überhaupt. Das Leben Jesu ist eine Kritik des christlichen Inhalts, wie er in den evangelischen Urkunden als Geschichte vorliegt: nun bleibt aber doch das Dogma unvermittelt übrig, und es wäre nun, sagt er, seine Aufgabe ebenso auch eine Kritik des Dogma oder vielmehr der Dogmengeschichte zu geben. (Vgl. S. 688.) Diese giebt er in jener Schlußabhandlung nur in Grundzügen, in seiner Dogmatik aber in der Ausführung; denn diese ist recht eigentlich eine Kritik der Dogmengeschichte oder kritische Dogmengeschichte.

In den Grundzügen stellt Strauß zuerst die Christologie des orthodoxen Systems und die Bestreitung desselben dar, dann läßt er die Christologie des Rationalismus folgen, die er mit folgender kritischer Bemerkung schließt:

„Hiermit [weil nämlich der (vulgäre) Rationalismus die Persönlichkeit und die Wirksamkeit des Urhebers der christlichen Religion nur zur Religionsgeschichte, nicht zur Religion gehörend betrachtet und der Religionslehre nur entweder als geschichtliche Einleitung vorangeschickt (wie bei einem philosophischen Systeme), oder als erläuternder Nachtrag beigegeben werden soll; Röhr: „Briefe über den Ration."] tritt nun der Rationalismus in offenen Widerstreit mit dem christlichen Glauben, indem er dasjenige, was diesem Mittelpunkt und Eckstein ist, die Lehre von Christus, in den Hintergrund zu rücken, ja aus der Dogmatik zu verbannen sucht. Eben damit aber ist auch die Unzulänglichkeit des rationalistischen Systems entschieden, weil es das nicht leistet, was jede Glaubenslehre leisten soll: dem Glauben, der ihr Gegenstand ist, erstlich den adäquaten Ausdruck zu geben, und ihn zweitens mit der Wissenschaft in ein — sey es positives oder negatives — Verhältniß zu setzen. Hier nun ist über dem Bestreben, den Glauben mit der Wissenschaft in Einklang zu bringen, der

Ausdruck desselben verkümmert: denn ein Christus, nur als ausgezeichneter Mensch, macht zwar dem Begreifen keine Schwierigkeit, aber ist nicht derjenige, an welchen die Kirche glaubt." S. 710.

Es folgt nun die eklektische Christologie Schleiermachers. Die Schleiermachersche Christologie ist Straußen 1) im Widerstreit mit der Wissenschaft in ihrer Bestimmung des Verhältnisses des urbildlichen zum historischen Christus; 2) mit dem Glauben, weil er, abgesehen von andern streitigen Punkten, wesentliche Dogmen desselben, als die Auferstehung und Himmelfahrt, als nicht wesentlich zum christlichen Glauben ansieht.

In Ansehung der Wirksamkeit Christi ist nach der Ansicht Schleiermachers nur ein idealer, kein historischer Christus nothwendig, und nach seinen Grundsätzen über das Verhältniß Gottes zur Welt, des Uebernatürlichen zum Natürlichen, ist kein anderer möglich, als ein idealer.

Nun wird zu der symbolisch gedeuteten Christologie von Kant und De Wette fortgegangen und gezeigt, daß diese ebenfalls weder den Glauben noch die Wissenschaft befriedige. Den Glauben nicht, weil sie statt des Reichthums göttlicher Realität, wie sie der Glaube in der Geschichte Christi findet, eine Sammlung leerer Ideen und Ideale unterschiebe und statt ein trostreiches Seyn zu gewähren, es beim drückenden Sollen bewenden lasse. Die Wissenschaft nicht, diese hat erkannt, daß die Ideen zum bloßen Sollen machen, dem kein Seyn entspreche, sie aufheben, und das Unendliche als bleibendes Jenseits des Endlichen festhalten, es verendlichen heiße; sie hat begriffen, daß das Unendliche im Setzen und Wiederaufheben des Endlichen sich selbst erhält, die Idee in der Gesammtheit ihrer Erscheinungen sich verwirklicht, daß nichts werden kann, was nicht an sich schon ist, also auch vom Menschen sich nicht verlangen läßt, sich mit Gott zu versöhnen und göttlichen Sinnes zu werden, wenn

diese Versöhnung und Vereinigung nicht an sich schon vollbracht ist.

Die Wissenschaft, die dieses erkannt hat, ist nun die speculative Philosophie Schellings und Hegels, die Gott als Geist bestimmen, und da auch der Mensch Geist ist, von der Ansicht ausgehen, daß beide an sich nicht verschieden, sondern Eins seyen. Das Unendliche verwirklicht sich durch das Endliche und kommt in ihm zur Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist nun die Menschwerdung Gottes, oder der Gottmensch Christus. Strauß bekennt sich zu dieser pantheistischen Weltansicht Hegels, nur meint er, daß sich das Unendliche nicht in Einem Individuum, sondern nur in der Gattung, also allen Individuen verwirkliche. „Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben wird, heißt dieß soviel, daß sie einmal in einem Individuum, wie vorher und hernach nicht mehr, wirklich geworden seyn müsse? Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Manchfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichthum auszubreiten. Und das soll keine wahre Wirklichkeit der Idee seyn? Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinn eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solchen aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkt der Zeit?“

„Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche, gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt, in der

Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist."

„Dieß allein ist der absolute Inhalt der Christologie. Daß derselbe an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, hat nur den subjektiven Grund, daß dieses Individuum durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß wurde, jenen Inhalt in das allgemeine Bewußtseyn zu erheben, und daß die Geistesstufe der alten Welt, und des Volks zu jeder Zeit, die Idee der Menschheit nur in der concreten Form eines Individuums anzuschauen vermag. Wie der Gott des Plato auf die Ideen hinschauend die Welt bildete; so hat der Gemeinde, indem sie, veranlaßt durch die Person und Schicksale Jesu, das Bild ihres Christus entwarf, unbewußt die Idee der Menschheit in ihrem Verhältniß zur Gottheit vorgeschwebt."

„Die Wissenschaft unserer Zeit aber kann das Bewußtseyn nicht länger unterdrücken, daß die Beziehung auf ein Individuum nur zur zeit- und volksmäßigen Form dieser Lehre gehört. Zur Idee im Faktum, zur Gattung im Individuum, will unsere Zeit in der Christologie geführt seyn; eine Dogmatik, welche im Locus von Christo bei ihm als Individuum stehen bleibt, ist keine Dogmatik, sondern eine Predigt." Das Leben Jesu, Theil II. S. 734—738.

Kritik dieser Ansicht.

Strauß hat zu zeigen gesucht, daß die bisherigen Ansichten über die Christologie deßhalb unbefriedigend seyen, weil sie weder dem Glauben der Kirche, nach dem philosophischen Wissen entsprächen. Nach diesem Maaßstabe muß nun seine eigene Ansicht auch beurtheilt werden.

Darnach ergibt sich, daß seine Ansicht dasselbe Schicksal hat, das er Andern bereitet: sie genügt weder dem christlichen Glauben, noch der Wissenschaft. Seine Ansicht befriedigt nicht

den christlichen Glauben, dem das Christenthum und die Kirche von Christus erzeugt ist, während Strauß die Sache auf den Kopf stellt und die Kirche Christum erzeugen läßt. Ihm ist der Christus der Kirche ein Produkt der ersten Gemeinde, nicht diese Produkt Christi und seines Geistes. Was er an der rationalistischen Ansicht Röhrs u. A. aussetzt, daß die Persönlichkeit des Stifters der christlichen Religion nur zur Religionsgeschichte, nicht zur Religion gehörte, trifft seine eigene Ansicht noch viel stärker, weil nach ihr die Geschichte Christi nur Veranlassung ist, zur Erzeugung der christlichen Religion durch die Gemeinde. Wie dieser von ihm bestrittene Rationalismus die Geschichte Christi als Einleitung vorausschickt, etwa wie man den Lehren eines philosophischen Systems eine kurze Lebensbeschreibung des Stifters desselben vorausschickt, so hat auch Strauß in seiner obigen Darstellung einige Momente der Geschichte Christi vorausgeschickt, aus denen nun die erste Gemeinde ein System von Lehren gebildet und sie dann auf Christus übertragen hat. Der Christus der Kirche hat Straußen nicht bloß keine historische, sondern auch keine philosophische Wahrheit. Er erklärt den durch die Gemeinde gebildeten Christus für ein Produkt der unwahren oder sinnlichen Weltansicht seiner Zeit. Er sagt, zwischen das Dogma in seiner kirchlichen Fassung, die heil. Geschichte in ihrer biblischen Erscheinung einerseits, und den an und für sich wahren Begriff andererseits, fällt eine ganze theologische Phänomenologie hinein, in welcher es jenen Anfängen des religiösen Bewußtseyns nicht besser ergehen kann, als der sinnlichen Gewißheit in der philosophischen Phänomenologie. (Strauß, Streitschriften Hft. 3. S. 65.) Wie die sinnliche Gewißheit, das Dieses, und das Meinen im Verfolge sich als die ärmste, inhaltsleerste Weise des Erkennens zeigt; so muß auch die gläubige Gewißheit, das Festhalten an dem genannten Diesen, diesem Wunder, dieser Person, als eine verhältnißmäßige dürftige Form des religiösen Lebens erkannt werden. Wie das Hier im anderen Hier, das Jetzt im anderen Jetzt sich

anfärbt und zum Allgemeinen wird; so dieses Geschehen im anderen Geschehen bis es als allgemeines Geschehen erkannt ist. l. c. S. 67 f.

Wie der Standpunkt Straußens dem christlichen Glauben nicht genügt, sondern im stärksten Widerspruche mit demselben steht, so genügt er auch 2) nicht der Wissenschaft. Der wissenschaftliche Standpunkt, auf dem seine Ansicht ruht, ist der der Hegelschen Philosophie, der ein ganz ausdrücklich und platt ausgesprochener Pantheismus ist. Strauß ist dieses so sehr eingeständig, daß er in seiner Dogmatik, dieser theologischen Phänomenologie, die Hegelsche Lehre von Gott ausdrücklich als Pantheismus bestimmt und sie für die wahre Gotteslehre hält, in der Gott nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werde, welche die ins Unendliche (in dem Weltwesen) sich selbst personificirende zu begreifen sey. Bd. II. S. 524. Ebenso ganz im Sinne der Hegelschen Philosophie daselbst. S. 350—352. Diese Ansicht beruht auf einer Identificirung des Wesens Gottes mit dem Wesen der Welt, so daß man weder einen wahren Begriff von Gott, noch der Welt erhält, und das bedeutendste Problem der Philosophie nicht gelöst, sondern der Knoten zerhauen wird. Ein Unendliches, welches sich nur durch Negation des Endlichen (in seinem Leben) erhalten kann, ist kein absolut Unendliches, sondern ist selbst nur etwas Endliches. Es fehlt ihm die Absolutheit und ist daher nicht Gott. Eben weil Gott nach diesem Pantheismus keine Einzelpersönlichkeit, sondern nur unpersönliche Allgemeinheit ist, deßhalb kann auch Christus, das Ebenbild Gottes, und die Idee der Menschheit, keine Einzelpersönlichkeit, sondern die unpersönliche Einheit aller geschaffenen Wesen seyn. Strauß hat, wie Hegel, den Begriff der Persönlichkeit nicht wahrhaft erkannt, sonst hätte er Gott nicht als Allpersönlichkeit, die keine ist, und die Idee der Menschheit nicht als die Gesammtheit der einzelnen menschlichen Individuen fassen, und so Christus als die Offenbarung derselben ihrer ganzen Substanz nach nicht für unmöglich halten können.

Ebenso hätte er auch nicht die specielle Offenbarung und das unmittelbare Hereintreten des Göttlichen in die Welt für unmöglich erklären können.

Bleibt nicht auch noch Straußen ein fortwährendes Sollen der Idee, da sich, nach ihm, die Idee der Menschheit nur in allen einzelnen Individuen und Zeiten, wie er sagt, in einer Ewigkeit realisirt. Denn Ewigkeit heißt bei ihm hier nur unendliche, endlose Zeit. Er will eine Menschwerdung von Ewigkeit. Das Sollen hört also niemals auf, weil das Unendliche nur durch Negation des Endlichen Bestehen hat, oder sich erhält. So lange also noch nicht alle Individuen und Zeiten hervorgetreten sind, ist das Unendliche oder die Idee ein Sollen und dieses Sollen kann auch niemals aufhören, weil dann das Unendliche selbst aufhören würde, insofern es sich nur durch fortwährendes Setzen und Aufheben des Endlichen erhält. Wenn daher kein Endliches mehr entsteht, das zu negiren ist, so ist es selbst nicht mehr. Das Unendliche ist nach Strauß aber 1) nicht Gott, weil dieses Unendliche kein Absolutes ist, 2) aber auch nicht die Idee der Menschheit, weil diese ja nichts Geschaffenes, sondern schöpferisches Princip, und daher selbstständig ohne das Geschaffene und außer ihm besteht, während Strauß sie nur als alle einzelnen menschliche Individuen und Völker zusammen auffaßt, mithin als die geschaffene Menschheit in ihrer Totalität, oder, wie bei Spinoza, unter den Attributen begriffen.

Die Ansicht Straußens steht auch mit dem Begriff eines religiösen Genies, für welches Christus von Strauß „in den friedlichen Blättern" und im dritten Hefte seiner Streitschriften S. 70—75 erklärt wird, im Widerspruche; denn das Genie bringt neue Schöpfungen hervor und erhebt die Zeit über den bisherigen Stand der Bildung auf eine höhere Stufe. Nach der Straußischen Ansicht ist die Sache aber umgekehrt. Als religiöses Genie mußte Christus neue Aufschlüsse über Gott, und sein Verhältniß zur Welt u. s. w. gegeben haben, die in seiner Zeit noch nicht bekannt, also

Mysterien wären. Aber so verhält es sich nicht nach der Straußischen Ansicht, sondern die Gemeinde bildet sich selbst neue Lehren und trägt sie auf Christus über. Dieses wäre gerade so, als wenn man annehmen wollte, Kant, als philosophisches Genie, sey in einer Zeit geboren worden, wo sich der Empirismus Locke's, der Scepticismus Hume's und der Dogmatismus Wolffs überlebt gehabt, und Kant nun diese Ansicht bekämpft hätte, sein eigentliches, über diese Weltansicht hinausführendes neues System aber seine Schüler auf seine Veranlassung erfunden und es auf den Meister übertragen hätten, während doch sie eigentlich die Meister gewesen wären.

Wendet man aber den Begriff eines religiösen Genies consequent und wirklich auf Christus an, und giebt man dann damit die unläugbare Wahrheit zu, daß Christus sich von allen religiösen Genien vor ihm, Moses und den Propheten dadurch unterscheidet, daß er ausgesprochen hat: er wisse sich mit Gott Eins, so hat er das Höchste in der Sphäre der Religion auch nach der Straußischen Ansicht geleistet, und es kann dann kein religiöses Genie mehr auftreten, sondern es können nur noch Genien in andern Gebieten z. B. der Kunst, Wissenschaft u. s. w. aufzutreten. Dieses folgt aus der Ansicht Straußens in den Streitschriften Hft. III. Seite 73—75.

Ob nun diese Vereinigung, sagt Strauß hier S. 73, in Christo wirklich stattgefunden, kann nur historisch, nicht philosophisch entschieden werden. Historisch ist es aber entschieden, wenn man mit Strauß Christus für ein religiöses Genie hält, der, was seine erste Gemeinde gegen alle Analogie und Wahrheit soll erfunden haben, erfunden und gelehrt hat. Strauß hat daher durch den Begriff des religiösen Genies, den er auf Christus überträgt, seiner Ansicht widersprochen, daß in keinem Individuum die Idee der Menschheit zur Offenbarung kommen könne. Denn wenn auch Strauß S. 74 die Beschränkung eintreten läßt, daß dann doch nur die Idee der Menschheit in dem

Gebiete der Religion zur Offenbarung gekommen wäre und sie es erst noch in den andern Gebieten des Staats, der Kunst und Wissenschaft durch politische, künstlerische und wissenschaftliche Genien nach Christus zur Offenbarung kommen müßte; so hält er die Religion selbst S. 73 f. nicht für eine bloß besondere Sphäre, die mit den übrigen in einem coordinirten Verhältnisse stünde, sondern für das Centrum. In ihm (dem religiösen Genie), sagt er Hft. 3. S. 72, sind die Fäden, welche sich hernach an die verschiedenen übrigen Richtungen austheilen, noch alle beisammen, und man kann insofern sagen, daß in keinem andern Gebiete das göttliche Wesen so unmittelbar, concentrirt sich verwirkliche, als im religiösen. Allerdings ist, wie er Seite 74 sagt, das göttliche in der Religion nur concentrirt, aber noch nicht explicirt, was erst in dem Auseinandertreten in die mehr peripherischen Felder der Kunst, Wissenschaft u. s. w. der Fall ist. Aber dann ist und bleibt doch die Religion und hier die christliche der Grund aller dieser Entwicklung, und dieser Grund ist Christus nur insofern er die Offenbarung der Idee der Menschheit der Substanz, oder unmittelbaren Wirklichkeit nach ist. Wenn sich dieses aber so verhält, so kann kein folgendes einzelnes künstlerisches oder wissenschaftliches Genie, also auch kein einzelnes philosophisches System behaupten, diese Substanz vollkommen explicirt zu haben. Behauptet daher eine Philosophie, wie die Hegelsche, daß sie dem absoluten Inhalte des Christenthums die adäquate oder absolute Form, die ihm noch gefehlt, gegeben habe; so kann sie dieses nur sagen, wenn sie sich für die zu Ende gekommene Philosophie, also für das letzte System der Philosophie hält. Dieses thut sie nun wirklich, sie erklärt sich für die absolute Philosophie, aber sie sagt dieses eben nur, wie es auch andere Philosophen vor Hegel gesagt haben; und sie sagt dieses in einer Zeit, in welcher sie in allen ihren Theilen von der philosophischen Kritik für ungenügend befunden und die Anhänger selbst in den wichtigsten Lehren uneins und in sich zerfallen sind.

Die Straußische Ansicht, daß sich die Religion nicht in gleiche Linie mit den übrigen geistigen Gebieten, der Kunst, Wissenschaft, dem Staate stellen lasse, weil sie als der Grund und der Mittelpunkt derselben specifisch von ihnen verschieden ist, hat unbestreitbare Wahrheit, ist christliche Lehre. Aber wenn nach Strauß Hft. 3. S. 73 das Höchste zu Erreichende das ist, daß ein Mensch in seinem unmittelbaren Bewußtseyn sich Eins mit Gott wisse, und dieses Bewußtseyn das Bewußtseyn Christi als religiösen Genies ist, so ist ja in ihm die Idee wirklich offenbar geworden, und wird in den andern Lebensgebieten nur explicirt oder ausgeführt. Alsdann kann aber die Religion nicht im Systeme der Philosophie auf gleicher Linie mit den andern Gebieten, also neben denselben stehen, sondern sie muß sich verhalten als Grundlage derselben, welche die Erscheinung Aller übrigen bedingt oder erst möglich macht. So unterscheidet sie sich auch nicht bloß formell von der Philosophie, sondern real, d. h. sie unterscheidet sich von der Philosophie nicht bloß dadurch, daß sie denselben Inhalt nur in der sinnlichen Form des Gefühls und der Vorstellung, die Philosophie aber in der Form des Begriffs enthält. Es ist ein ganz anderes Lebensgebiet, und dieses ist dem Inhalte nach von der Philosophie verschieden.

Dieses ist aber gerade die entscheidende Frage der gegenwärtigen Zeit, deren richtige Beantwortung über die naturalistischen und rationalistischen Systeme der ganzen neuern Zeit entscheidet. Nicht bloß in dem Naturalismus vor und nach Kant, sondern auch in den Hauptsystemen der Philosophie seit Kant ist das Wesen der Religion seiner Selbstständigkeit beraubt worden. Der Mensch hat sich vergöttert und sich selbst alles das zugelegt, was er Gott und sich in Vereinigung mit Gott nur zulegen kann. Es ist der eine Factor der Religion, Gott, aus dem Begriff der Religion verschwunden, und damit hat sie selbst ihr Wesen verloren, das aus den zwei Factoren, Gott und dem Menschen besteht. Dieses ist der eigentliche Grund der tiefsten Verwirrung der gegenwärtigen Zeit und hierüber

muß sie vor Allen zum Bewußtseyn kommen, ehe ihr geholf werden kann.

Diese falsche Voraussetzung ist die Grundvoraussetzung d nach ihrer Meinung, voraussetzungslosen Philosophie Hegel und der sich auf sie gründenden voraussetzungslosen Theolo Straußens; und diese Voraussetzung muß aber in der Rel gionsphilosophie zerstört und ein neues Fundament gele werden. Der Rationalismus in dieser consequenten Durchfü rung ist entschiedener, ganz ausgebildeter, oder in seinen Co sequenzen durchgeführter Naturalismus. Dieser erken außer der natürlichen, geschaffenen Welt nichts Reelles an; u da er den Menschen für das höchste Weltwesen hält; so ihm dieser die Gottheit. In diesem Sinne erfaßt Strauß d Menschen in seiner Dogmatik Bd. I. S. 380 f., wenn ihn als bewußtlosen Naturgeist die Natur schaffen, die Ve hältnisse der Gestirne ordnen, die Erden und Metalle fo men, den organischen Bau der Pflanzen und Thiere ei richten läßt, und wie er unbewußt die Natur hervorbrin und dann zum Selbstbewußtseyn kommt über seine unbewuß Hervorbringung und sich selbst als Schöpfer erkennt; so mac dieses auch Strauß für das Reich der Geschichte gelten Nachdem der menschliche Geist sich selbst als die zum Selb bewußtseyn gekommenen Natur erfaßt, und sich so als Ge hervorgebracht oder sich geschaffen hat; (denn die zu sich selb gekommene Natur ist nach dieser pantheistischen Weltansic der Geist), so entwickelt er sich als Geist und zwar wied unbewußt, (wie und warum er sich wieder in die Natur en äußert ist freilich zu erweisen) in dem Naturproceß oder d Mythologie der alten Welt, dann kommt er zum vorste lenden Selbstbewußtseyn in der christlichen Religion un zu dem sich begreifenden in der neuesten Philosophie.

Dieses ist die einseitige Immanenz Gottes in der Welt oh Transcendenz, so daß Gott nichts außer (praeter) der We ist. Dieser Immanenz steht gegenüber die einseitige Tran cendenz Gottes ohne Immanenz, so daß die Welt außer (ext

deum) Gott ist, womit alle reale Vereinigung beider unmöglich gemacht ist. Wie der Pantheismus ein einseitiger Naturalismus ist; so ist jener einseitige, Gott und Welt schlechthin trennende, Theismus einseitiger Supernaturalismus. Die Vereinigung beider in einem höhern, über beiden Standpunkten liegenden Princip ist die Aufgabe der Religionsphilosophie in unserer Zeit, die sich uns als Resultat aus der ganzen bisherigen Entwicklung ergeben hat. Sie hat zu zeigen, daß das Uebernatürliche an sich natürlich und das Natürliche an sich übernatürlich ist, daß ein Gott, der der Welt bloß transcendent ist, sie transcendirt, ohne ihr zugleich immanent zu seyn, kein Gott d. h. kein absolutes Wesen, und die Welt, welche außer und über sich nichts, also auch nicht Gott hat, keine Welt, sondern zu Gott selbst gemacht ist. Der Supernaturalismus trennt anstatt zu unterscheiden, er trennt Gott von der Welt anstatt ihn von ihr gehörig zu unterscheiden; und der Naturalismus confundirt anstatt zu einen, er confundirt (vereinerleiet) Gott und Welt statt sie zu vereinigen. Es liegt beiden Ansichten ein falscher Begriff des Uebernatürlichen und Natürlichen zu Grund, der aufgehoben und gegen den der wahre gewonnen und aufgestellt werden muß. Dieser besteht in der Nachweisung, daß in Gott selbst etwas Uebernatürliches d. h. außer und über der realen Welt besteht, das zugleich die ideale Natur der Welt ist; und dieses ist die Weltidee. Durch deren Inwohnung der realen Welt ist diese ihrem Princip nach übernatürlich, und doch ist dieses ihre eigene (ideale) Natur: kurz es ist die geschaffene oder reale und ideale Welt und die Gottheit zu unterscheiden, und in dieser Unterscheidung Gott und Welt mit einander zu vermitteln oder zu vereinigen.

Sengler.

6.

Ansichten über die Ertheilung des Religionsunterrichtes; mit besonderer Rücksichtnahme auf den Freiburger Diözesan-Katechismus.

Durch die Einführung eines neuen Diözesankatechismus ist eine neue Periode in der Geschichte der Ertheilung des katechetischen Religionsunterrichtes wenigstens für den Umfang der Freiburger Erzdiözese eingetreten. Es beginnt, wie es so sein soll, ein neues Leben. So Manches ändert sich. Von den alten verlebten Formen kommt man ab. Von einem magern Gerippe geht man über zu Reichthum, Tiefe und Fülle. Ein ganz andrer Weg thut sich auf. Der Katechet muß mit tieferer Forschung, weiterer Umsicht und größerem Fleiße an sein dießfälliges Werk gehen. Die Katechumenen sollen tiefere Kenntnisse, größere Festigkeit, vollkommnere Lebenstüchtigkeit ꝛc. erlangen. Wahrlich, so Manches ändert sich. — Und mag sich wohl jeder Katechet so leicht in diese Aenderung fügen? Findet er sich zu derselben so ohne alle Anstrengung, ohne alles Nachdenken und Ueberlegung? — Ich zweifle. — Wer er immer sein mag, er muß einige ernste Fragen an sich stellen, und die Beantwortung derselben sich zur wiederholten Aufgabe machen. — Zu diesen Fragen gehört vorzüglich diese: Wie kann ich den Religionsunterricht nach dem neuen Diözesankatechismus fruchtbar machen? Wie kann ich dadurch meine Jugend zum festen und lebendigen Glauben an den dreieinigen Gott und sein dreifaches Gnadenwerk, wie kann ich meine Jugend zu einer zuversichtlichen kindlichen Hoffnung, wie zu einer wahren Gottseligkeit führen? Wie kann ich meine Katechumenen mit Glaube, Erkenntniß, Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam erfüllen? Dann wie kann ich die heranwachsende Jugend gegen so viele verderblichen Gefahren des Glaubens, der Zuversicht auf eine ewige Vergeltung, der Unschuld und Tugend wahren und schützen, daß sie Treue und Ergebenheit Gott und ihrem Heilande,

Gehorsam und Ehrfurcht seinem hl. Worte und gnädigen Willen gewährt, unter allen Umständen, auf allen Lebenswegen, zu jeder Zeit, in der schwersten Prüfung, und in der gewaltigsten Versuchung? Der neue Katechismus ist bekanntlich für die größeren Schüler III. Klasse und für die erwachsenen Christenlehrpflichtigen bestimmt. Der Katechet hat aber auch Schüler der I. und II. Klasse die er unterrichten, und weil der Unterricht nach dem neuen Katechismus die Krone seines Werkes sein soll, auf diesen vorbereiten muß. — Der Katechet muß sich demnach fragen:

Wie muß ich die jüngern Schüler der I. und II. Klasse darauf vorbereiten? Da, wenn auch der Inhalt im Allgemeinen nicht neu ist, und neu nicht sein kann, doch sein Umfang, seine Tiefe, Zusammenhang, und Fruchtbarkeit und so manches Andere, auch wenn man von Form, Anordnung, Sprache ꝛc. nichts erwähnen will, frisch, neu und deßhalb ungewohnt erscheinen: welchen Lehr- und Stundenplan, — so wird er sich fragen — habe ich mir zu entwerfen? Welcher Aufwand von Zeit wird erfordert, damit ich zum Ziele komme, wenigstens in einer bestimmten Zeitfrist zum Ziele komme? Was muß ich als wesentlichen und unumgänglichen Lehrstoff mir ausscheiden? Was darf ich weglassen, und zu jener Zeit erst zum Vortrage bringen, wo nach und nach eine gewisse Reife des Verstandes, des Gemüthes und des Willens eingetreten ist?

Auch die Christenlehrpflichtigen sollen nach dem neuen Diözesankatechismus unterrichtet werden. Die Frage wird sein: Was muß ich hier hinzuthun, damit der gereifte Verstand seine hinlängliche und kräftige Nahrung, das entfaltete Gemüth seine Befriedigung, und der thatkräftige Wille sein Strebeziel erlange? Welche Hindernisse stehen mir im Wege? Welcher Mittel kann ich mich bedienen? Welche gefährlichen Abwege sind abzuwehren? Auf welche Verderben drohende Feinde muß ich aufmerksam machen? Aehnliche Fragen muß sich jeder Seelsorger stellen, der nicht ein Miethling und Lohnknecht,

sondern ein treuer und wohlbesorgter Hirt der Schafe wie der Lämmer sein will. Aber nicht nur soll er sich die Fragen stellen, sondern auch, von der Wichtigkeit seines Amtes zumal in unsrer Zeit durchdrungen, von seiner großen Verantwortlichkeit, die er vor Gott am Tage des Gerichtes und vor der Welt alle seine Lebensstunden hindurch hat, aufgefordert, soll er sie durch Nachdenken, Selbstbelehrung und Fleiß lösen, und sich den Weg des Unterrichtes, und zwar eines fruchtbaren, mit Leben und Kraft erfüllten Unterrichtes selbst bahnen und erleichtern. Leider! wir dürfen es uns nicht verhehlen, es rühren so große Uebelstände im sittlich-religiösen Leben von einer ungeschickten, nachläßigen und gleichgiltigen Ertheilung des Religionsunterrichtes bei der Jugend her. Man klagt über Abnahme frommen Glaubens, heiligen Sinnes und gottseligen Wandels. Man klagt über die Macht der Irrlehre und der Verführung. Man zählt die Boten und Werkzeuge, die Mittel und Anstalten zur Beförderung der Verkehrtheiten und Verderbnisse mit bittern und wehmüthigen Klagen auf. Aber was hilft dieß? Hätten die Geistlichen ohne Ausnahme das Ihrige gethan; hätten sie im Glauben durch gründliche Beweise befestigt, und die Lehren des Heils zu wiederholten Malen eingeprägt; hätten sie die Sprache der falschen Propheten enthüllt, und die Wahrheit vom Scheine abgesondert; hätten sie die Waffen gegen den Feind in die Hand gegeben, und die Präservativen vorgeschrieben gegen die Ansteckung des Uebels: die Ansteckung wäre weniger leicht, das Verderben weniger allgemein geworden. Indem sie klagen, verklagen sie sich selbst, und die Klage wird zu ihrer Anklage.

Auch hier tritt wieder ein Umstand hervor, der ein Mißstand — überhaupt unserm Zeitalter eigen ist. Man redet und rühmt sich gar Vieles über eine Sache, und je mehr geredet wird, desto weniger wird in der That geleistet; je lauter das selbstgefällige Prahlen, desto werthloser der Erfolg. Da spricht man denn auch immer von religiöser Bildung;

aber an der Sache ist gar wenig. Den katechetischen Unterricht, weil man die Sache selbst zu verstehen meint, ertheilt man ohne Vorbereitung, so daß man die Vorkenntnisse der Schüler, die Fülle der beizubringenden Begriffe, die Mittel der Verständigung, die Faßlichkeit der Beweise, die Schwierigkeit der Ueberzeugung und Ergriffenheit, die Fruchtbarkeit der Anwendung nicht erwägt. Und geht ein tüchtiger Vorbereitungsunterricht, ein sittlich religiöser Anschauungsunterricht voraus, so daß die Schüler in diesem Gebiete der Gedanken schon vorher heimisch und angewöhnt sind? — Gehen wir zum Unterrichte der Erwachsenen hinauf. — Soll es da genügen, Fragen und Antworten abgelesen zu haben? Soll es genügen, eine Viertelstunde mit Erklärungen hinzubringen, dann die Vesper-Psalmen zu durcheilen, um weiter zu kommen? Soll es genügen, wenn von einer praktischen Anwendung die Rede sein will, eine Viertelstunde zu hadern und zu lärmen? Schwerlich wird man so etwas eine religiöse Bildung der Jugend nennen wollen. Wer mag auch nur einen geringen Anfang derselben erkennen?

Wenn heut zu Tage alle Stände den Umfang ihrer Kräfte ermessen und aufbieten, um das Außerordentlichste in kurzer Zeit zu leisten, und wenn überall zur Beförderung der Künste und Wissenschaften, des Handels und der Gewerbe, des Ackerbaues und der Viehzucht sogar, oder zur Erreichung besonderer Standes-Zwecke ein beharrliches kräftiges Streben, und auch staunenswerthe Erfolge sichtbar sind, so darf gewiß die Geistlichkeit am allerwenigsten zurückbleiben, soferne sie nicht als taubes Salz gelten und in den Koth getreten werden will. — Davor hat sie sich aber nicht durch Schein, sondern durch Thatsachen ihrer Leistungen zu bewahren.

Denken wir nun vorerst nach, wie wir unsern katechetischen Beruf nach den Erfordernissen der Zeit erfüllen sollen. Ein Katechismus, wie er den Bedürfnissen abzuhelfen im Stande ist, und den zeitgemäßen Anforderungen genügt, ist

uns in die Hände gegeben. Wir dürfen ihn nur sorgfältig und gut benützen. Geschieht das, so wird das Schwierige, das er dem Einen und dem Andern darzubieten scheint, von selbst verschwinden. Die Erfahrung hat solches bereits bestätigt. Denn je öfter die Versuche, je andauernder das Hinein- und Vordringen, desto leichter wird und erscheint die Arbeit.

Die erste Frage, welche in Betracht kommt, ist: Wie sind jüngere Schüler auf den Unterricht nach dem Freiburger Katechismus vorzubereiten? Die jüngern Schüler, an welche sich der Katechet zu wenden hat, sind die Schüler der I. und II. Klasse. Die Frage zerfällt mithin in die doppelte: Wie hat der Katechet die Schüler der I. Klasse und wie hat er die Schüler der II. Klasse vorzubereiten.

Die Lösung der ersten Frage soll auch zuerst vorgenommen werden.

I.

Das Verfahren des Katecheten muß so gut, als das des Schullehrers ein methodisches sein, und nach denjenigen Grundsätzen vor sich gehen, welche die Natur und der Entwicklungsgang des menschlichen Geistes an die Hand geben. Der Katechet muß vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Leichtern zum Schwerern, vom Bekannten zum Unbekannten, vom Oberflächlichen und Uebersichtlichen zum Tiefen und Innerlichen fortschreiten. Der Unterricht muß hier mehr auf die Anschauung gehen. Was die Kinder wissen sollen, das müssen sie durch den äußern Sinn wahrnehmen und auffassen, das müssen sie anschauen, und was sie anschauen, das müssen sie verstehen lernen. Zum Anschauen und Beachten, zum Verstehen und Deuten müssen sie angehalten werden. Was sie von Gott und göttlichen Dingen, Offenbarungen und Thatsachen anzuschauen haben, ist das tägliche religiöse Leben, im Hause, in der Kirche und in der Schule. In dem Bekennen und Geloben, Anbeten und Danken, Bitten und Wünschen schauen sie das an, was Gott ist, was er gethan

und thut, was er will und befiehlt, was er verheißt und erfüllt. Der Erfolg hierin ist Erkenntniß und Glaube, Anbetung und Ehrfurcht, Dankbarkeit und Liebe, Gehorsam und Treue in ihren Herzen. Hiezu hat man sie aber anzuleiten; sonst bleiben die Vorstellungen unklar, verworren, und undeutlich.

Die vorzüglichsten Aeußerungen des religiösen Lebens im Hause, in Kirche und Schule sind die Gebete und heiligen Sprüche. Ich führe sie namentlich an. Es sind: das heil. Kreuzzeichen mit Benennung der 3 heiligsten Namen, das apostolische Glaubensbekenntniß, das hl. Vater unser sammt dem englischen Gruße, das Morgen-, Abend- und Tischgebet, das Donnerstags- und Freitagsgebet, der hl. Rosenkranz, die Erweckung der 3 göttlichen Tugenden, der Lobspruch auf Jesus Christus, die Anpreisung des allerheiligsten Altarsakramentes, die Bitte für die Abgestorbenen. Jedes dieser Stücke gibt für sich einen Leitfaden zum Unterrichte für die Kleinen; und man erhält ein genügendes Ganzes, wenn man die einschlägigen Erzählungen aus der biblischen Geschichte zu Hand nimmt. Die Kinder schauen in einer jeden dieser Formen die wesentlichsten Lehren und Thatsachen der heil. Religion. — Es ist aber begreiflicher Weise nicht genug, nur das Eine dieser Stücke dem Auge aufgeschlossen zu haben; man muß jedes für sich aufschließen, und dieß gewährt den Vortheil der Wiederholung und darum der festen Einprägung. Wenn jetzt nicht, so werden die Kleinen vielleicht in ihrem ganzen Leben nie mehr in den Sinn dieser Gebete eingeführt, dieser Gebete sage ich, welche gerade die Billigung der Kirche deßwegen haben, weil sie den Kern der Religion umschließen. Mit dem Erklären lehrt man sie richtig sprechen, was gewiß als ein weiterer Vortheil angesehen werden kann.

Man darf nicht sagen, daß die Schüler dieser Klasse dadurch doch keine Pflichten kennen lernen? O freilich! Warum denn nicht? An die Eigenschaften Gottes, an die Erzählungen von dem lieben Heilande und vom hl. Geiste lassen

sich manche Pflichten anknüpfen. Das häusliche und öffentliche Leben, das die Kinder wohl zu beobachten im Stande sind, führt von selbst auf die Gebote Gottes. Warum beten die Eltern mit dem Kinde im Aufblicke zu Gott? Warum wird ein Kind gezüchtigt, wenn es flucht? Warum geht man zur Kirche? Wer muß in der Familie gehorsamen, warum, und warum den Eltern? Warum wehrt man den Kindern Zorn, Händel, Raufereien? Warum entsetzen sie sich an Blut, Wunden, Schmerz 2c? Sagt man nicht den Kindern öfters: Bedenke dich! Schäme dich! Lüge nicht! Laß andern das Ihrige! Hievon ausgegangen kommt man leicht auf die zehn Gebote, den Inhalt des ganzen Sittengesetzes, wenn man nicht etwa das Gefühl der Liebe, der Ehrfurcht, der Dankbarkeit und des Gehorsams gegen Gott rege machen, und daran die Pflichten überhaupt anknüpfen will, was auch ein Weg zur Einprägung der wichtigsten kindlichen Pflichten ist.

Zum Anschauungsunterricht gehört die Hinweisung der Schüler I. Klasse auf all dasjenige, was in der Kirche beim Gottesdienste vorgeht, und wie die hl. Handlungen vor sich gehen. Der Katechet versuche es nur, und er wird finden, mit welcher Aufmerksamkeit die Kinder folgen. Natürlich müssen hier überall kurze Erklärungen angefügt werden, und dann schauen seine Zöglinge durchweg die Offenbarungen und Werke der göttlichen Gnade. Man gehe nur die einzelnen Theile der hl. Messe durch. Welch ein Reichthum von Erkenntnissen und Wahrheiten, die sich dem Kinde zum Beschauen darlegen! Das Staffelgebet, das Kyrie, das Gloria, die Epistel, das Evangelium 2c! Sagen sie nicht die Kinder: Gott kennt und weiß unsre Sünden; er ist heilig und gerecht; er ist aber auch gütig und barmherzig dem Reuevollen, er ist die unendliche Liebe, er sandte seinen Sohn, seine Ehre, und der Menschen Friede, durch den wir Alles erlangen, wenn wir nur ihn lieben und ihm gläubig gehorsamen; derselbe ist unser Heiland und Seligmacher durch sein hl. Wort, das wir

glauben, und durch sein Leiden und Sterben, wodurch er sich opferte und wir mit ihm uns Gott zum Opfer bringen sollen? — Dieß sind nur Andeutungen. — Wie Vieles läßt sich an den ganzen Kultus, an die Spendung der Sakramente und die Benediktion anknüpfen. Zu merken ist übrigens, daß man nicht nur sagt: das ist es und das bedeutet es, oder das zeigt es an; immer muß man die Geschichte zu Hilfe nehmen, und was die hl. Handlung darstellt, in der Geschichte als Thatsache nachweisen.

Mit dem Anschauungsunterricht hat es bis jetzt noch kein Ende. Hiezu dienen ferner die hl. Festzeiten und die Feste. An den Vorabenden oder in den Octaven und im Verlaufe derselben darf der Mund des Katecheten hiewegen vor den Schülern der ersten Klasse nicht schweigen. Sie sollen hier wieder eine Lehre oder eine Thatsache des Heiles anschauen und was gefeiert wird verstehen lernen. Nur muß man hier das Wort verstehen nicht in dem Sinne nehmen, als sollten die Kinder in den Stand gesetzt werden, eine weitläufige Beschreibung geben zu können; es genügt, daß sie die hl. Begebenheit mit kurzen Worten zu bezeichnen vermögen.

Zum Anschauungs-Unterrichte möchte ich weiter benützt wissen die vielfältigen Vorstellungen religiöser Lehren, Thaten, Anforderungen und Verheißungen, durch Bilder, Gemälde und Statuen. Versuche es doch einmal, eifriger und wohl besorgter Katechet, deine Schüler in eine Kirche zu führen, die nach ihrer ganzen Ausstattung eine katholische ist. Was ist da dem Kinde nicht vor die Augen gelegt? Gerade darum möchte es, was ich nebenher bemerke, nicht wohlgerathen und wohlgethan sein, wollte man in einer Kirche mehr nicht als eine Kanzel und einen Altar dulden, alles Uebrige, Gemälde, Statuen, Symbole 2c. aber verbannen. — Hier ist die Gottheit, die hochheilige Dreieinigkeit vorgestellt. Hier erblicken wir im Dreiecke mit dem Auge Gottes seine Allwissenheit und Allgegenwart. Es steht da das Bildniß des hl. Erzengels Michael mit Waage und Schwert und Schild,

worauf die Worte: Wer ist wie Gott? und wir gedenken seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit und Allmacht. Oder es sprühen Blitze von den Wolken aus, die seiner Füße Schemel bilden, und stürzen den Verbrecher todt zur Erde. Dort findest du die Abbildung der Engel, die da dienen, anbeten, und auf die Menschen liebend niederschauen. Dort begegnen dir Vorstellungen aus dem alten Bunde. Du siehst das Opfer Abels, oder Melchisedeks. Es sind die reisefertigen Israeliten um das gebratene Lamm vor dem Auszuge, oder ihr Mannasammeln in der Wüste, die Bundeslade, die Schaubrode, die als Vorbilder des heiligsten Opfers dir ins Auge fallen. David spielt auf der Harfe, den Blick durch die Wolken zum Herrn gerichtet.

In keiner Kirche fehlt eine Vorstellung von der gnädigen und menschenfreundlichen Geburt Christi nach allen oder dem einen und andern ihrer Theile, die Verkündigung, die Anbetung der Hirten, der Weisen, die Beschneidung, die Darstellung und das Finden im Tempel. Irgend eine Vorstellung der Lehren und Thaten im Verlaufe seines hl. Lebens findet sich gewiß. Die Stationen? — soll sie der Katechet unbenützt lassen? Nein gerade auch auf den Inhalt dieser Gemälde muß er sein Augenmerk richten. Ueberall begegnet ihm das Kreuz. Welch eine Anschauung! Die Auferstehung und Himmelfahrt, die Ankunft zum Gerichte, die Sendung des hl. Geistes, die Aufnahme, Krönung und Verherrlichung Mariens ist allerorts vorgebildet. Eben so wenig fehlt es an Bildern der Heiligen mit Symbolen, die auf die wichtigsten Ereignisse ihres Lebens und die Art ihres Todes hinweisen. An der Kanzel finde ich die 10 Gebote durch 2 Tafeln vorgestellt. Da ist noch der Altar mit dem Tabernakel, der Taufstein, der Beichtstuhl nebst vielen andern Geräthschaften. Ich möchte ausrufen: Welch ein Reichthum von Anschauungsmitteln! Für wen wird er wohl zunächst da sein als für den Katecheten und seine Jugend? Sie kommt aber nicht von selbst darauf. Er muß ihr den

Inhalt deuten und aufschließen, ob sonst ein Mensch vielleicht in seinem Leben nicht erfährt, was so manche plastische Vorstellung zu bedeuten habe. — Es gibt noch eine Menge Anschauungsmittel dieser Art, und ich möchte auch, im Hinblicke auf die Bedeutung derselben für den Anschauungsunterricht, die Bilderbibel und Bibelbilder nicht von der Hand weisen.

Alle diese Mittel nun zusammengenommen, möchte ich fragen, ob nicht schon die I. Klasse zu einer umfangreichen und tüchtigen Kenntniß der Religions-Wahrheiten gelange. Ich möchte wissen, ob ein solcher Anschauungsunterricht nicht sehr gut auf den Unterricht nach dem Katechismus vorbereitet. Vielleicht wäre es dem naturgemäßen Entwicklungsgange des kindlichen Geistes am angemessensten, sogleich mit den angedeuteten bildlichen Vorstellungen zu beginnen, dann zu den heil. Zeiten und Handlungen überzugehen, und zum Schlusse erst das apostolische Glaubensbekenntniß, das Gebet des Herrn, die 10 Gebote, und die hl. Sakramente sammt den letzten Dingen im Zusammenhange zu geben. Ich lebe der Ueberzeugung, daß Kinder hiedurch mit religiösen Begriffen vertraut werden, und für ihr ganzes Leben durch den Anblick der aufgeführten Dinge kräftige Ermunterungen zum Glauben, zu Trost, Friede und Gottseligkeit haben.

II.

Ich komme nun zur Vorbereitung der II. Klasse. Hier lasse ich die Religionswahrheiten in den Erzählungen aus der biblischen Geschichte in jener Form anschauen, wie sie uns ursprünglich gegeben sind. Ich erzähle sie den Kindern vor, und sie müssen sie mir auswendig lernen und nacherzählen. Ich glaube, jeder Katechet wird und soll es so machen. Er wird dann am Ende den Inhalt der biblischen Geschichte in einen bestimmten Lehrsatz zusammenfassen, und aus ihr bestimmte Begriffe ableiten. Hirscher sagt selbst: Gerade dieses ist die rechte Weise die heilige Geschichte zu lehren, daß man den Lehrlingen die Wahrheiten zum Bewußtsein bringt, welche sich in denselben abspiegeln. Ja gerade

an und in den hl. Geschichten machen diese Lehren dem kindlichen Alter anschaulich, faßlich und erweckend. Auch hiedurch erhält man, wenn nicht ein harmonisches, doch auch nicht ungeordnetes Ganzes der Summe aller Wahrheiten, Forderungen und Verheißungen. Der Katechet gewinnt hiebei noch den Vortheil, daß sich die Zöglinge auszudrücken vermögen. Eben deßhalb, weil sie das Gehörte und Gelesene wiedergeben und nacherzählen müssen, leben sie sich so allmählig in die religiösen Begriffe hinein, und das hat die sehr wohlthätige Wirkung, daß sie nach Sinn und Ausdruck, Denkweise und Sprache für den Unterricht nach dem neuen Diözesan-Katechismus vorbereitet werden.

Kaum darf bemerkt werden, daß diese Art des Unterrichtes eine besser geordnete und mehr erweiterte, als die des Unterrichtes der I. Klasse sein werde. Die Umstände der hl. Thatsachen werden hier genau angegeben, was gerade der Neu- und Lernbegierde neuen Reiz gewährt. Der Zusammenhang ist zwar kein systematisch geordneter, aber die Offenbarung der Wahrheit und Gnade stellt sich in ihren Abstufungen und Perioden dar. Ueberdieß lassen sich manche Einheits- und Eintheilungspunkte zum Besten der Ordnung finden. So z. B. ist die Religion Offenbarung Gottes, des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes; Offenbarung der hl. Gerechtigkeit, der hl. Liebe, und alles Trostes. Man darf sich nicht beigehen lassen, nur Geschichten und keine Geschichte zu lehren. Die Sache muß Einheit und Ganzheit haben. Zu diesem Behufe kann man das Einzelne der Erzählungen in dem apostolischen Glaubensbekenntnisse, in den 10 Geboten u. s. w. conzentriren und einrahmen. Man kann auch wohl den Stufengang der göttlichen Offenbarung vom Sündenfalle an bis zur Ankunft des Erlösers nachweisen; man kann die allmählige Erweiterung der gnädigen Verheißungen des Erlösers, die Aufeinanderfolge der Vorkehrungen und Zubereitungen auf die Erscheinung der Fülle der Gnaden darlegen, um für das Mannigfaltige einen Einheitspunkt zu gewinnen.

Hinsichtlich des A. B. hat uns Hirscher selbst im Katechismus II. Hauptstück II. Abschnitt „von den Vorkehrungen Gottes wider die Sünde," deutliche Fingerzeige für die Anschauung und Behandlung der biblischen Geschichte des A. T. gegeben, indem er dort uns als Leitpunkt angegeben, was Gott wider die Sünde gethan, und wie er das Menschengeschlecht immer höher und höher durch Einrichtungen, Gesetze, Führungen 2c. gestellt, oder wie er die Sehnsucht nach dem Erlöser geweckt, genährt und erhöht habe. Der Katechet halte nur einen oder den andern dieser Leitpunkte fest. Schon am Anfange kann er ihn als das Ziel vorstecken, dem er zueilt, und auf dem Wege dahin kann er von Zeit zu Zeit zu erkennen geben, wie weit man ihm näher gerückt, und wie weit es noch gehe, um es vollends zu erreichen, wie da der Schiffer schon vom Gestade seiner Abfahrt aus auf den Hafen seiner Landung hinsteuert. Noch mehr thut er es am Ende; er läßt die Wege durchschauen, auf denen man zu dem vorgesteckten Ziele gekommen. Ich finde zu diesem Ende die biblischen Geschichten von Christoph Schmid für ganz geeignet, wenn gleichwohl der eine und andere Einheitspunkt nicht hervorgehoben ist, und mit Recht nicht in die Augen fällt, damit der Katechet Spielraum habe. Inzwischen ist doch der Eine Mittelpunkt — Christus — hervorgehoben.

Bisher war von der biblischen Geschichte des A. T. die Rede. Auch die Geschichte des neuen Bundes, die Geschichte der Offenbarung durch Christus, den Sohn Gottes läßt sich so lehren, daß die Schüler II. Klasse eine genaue Ein- und Uebersicht des Ganzen erhalten. Zum Theil liegt der Einheitspunkt auch schon in den Erzählungen von Christoph Schmid, zum Theil gibt ihn Hirscher in seiner Geschichte Jesu Christi ganz deutlich an die Hand. Es darf bei diesen Mitteln keinem Katecheten bange sein, es dahin zu bringen, daß seine Zöglinge eine vollständige Kenntniß von Christo, von seiner Person, seinem Amte, seiner Würde und seinem Werke

und Willen erhalten, und zwar so erhalten, daß es nun für ihn leicht ist, den Unterricht nach Hirschers Katechismus zu ertheilen, und auch für die Kinder unschwer sein wird, ihn zu verstehen und zu lernen. Hat er alle Geschichten, wie sie Chr. Schmid aufführt, erzählt, dann wird leicht die Summe aller jener Wahrheiten sich heraus finden lassen, die sich auf die Person Christi und auf sein Werk beziehen. Jede einzelne Geschichte muß ihre Beziehung zum Ganzen haben, und von ihm ihre Bedeutung erhalten. Es ist wohl noch recht angenehm, und die Aufmerksamkeit der Schüler anregend, wenn man sie fragt: Welches sind die Erzählungen, woraus du es erkennest, Gott hat seinen eigenen Sohn in die Welt gesandt; Jesus Christus ist wahrhaft Gottes Sohn? Wie hat ihn der Vater beglaubigt? Wodurch hat er sich selber als Gottes Sohn uns kund gegeben? Er ist unser Erlöser als Lehrer, Priester, und König. Welches sind seine Lehren von Gott dem Vater, vom Sohne und seinem Reiche, vom hl. Geiste, und seinem Werke, und seiner Erfüllung? Welches sind seine Aussprüche in der Bergpredigt, bei besondern Anlässen, in Gleichnissen u. s. w.? Welches sind seine großen Verheißungen? Welches sind seine hl. Gebete? Was that er, uns von Sünde, Schuld und Strafe zu erlösen? Was that er, uns des Lebens Elend und Mühsale, den Tod und seine Schrecken zu mildern? Woraus sehen wir, daß er Herr und König der Welt, Herr und König der Seinigen sei? — So die Kirche Christi und sein Geist, die hl. Sakramente rc.

Hat man den Inhalt des Katechismus I. Hauptstückes und II. Hauptstückes I. und II. Abschnitt schon in der Erzählung aus dem A. B. herausgestellt, so kann man den Inhalt des II. III. IV. V. und VI. Hauptstückes in den Erzählungen des neuen Bundes herausstellen. Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß die Schüler II. Klasse auf den Diözesan-Katechismus hinlänglich vorbereitet seien. Nur, um das zu erzwecken, muß man eben Zeit und Mühe nicht sparen. — Vielleicht aber wendet man ein, dieß sei doch von

Schülern im 10. 11. und 12. Lebensjahre zu viel gefordert. Ich muß diesem Einwurfe begegnen, und es fällt mir nicht schwer ihn zu entkräften. Ich sage:

1. Die Schüler I. Klasse sind schon wohl vorbereitet, und im Reden und Denken über religiöse Gegenstände wohl geübt. Die biblische Geschichte schließt sich an ihre Vorkenntnisse sehr gut an.

2. Wie jene bei 3maliger Durchnahme des Anschauungsunterrichtes vom 7.—10. Jahre auch bei geringen Talenten doch zur Erkenntniß kommen, so müssen auch die Schüler II. Klasse, welche ebenfalls durch 3 Jahre im 10. 11. u. 12. den nemlichen Unterricht 3mal hören, und 3mal erzählen und Rede stehen, gewiß etwas wissen. Das Verlangte geht somit nicht über ihre Kräfte. Aber das sage ich: man muß eben fleißig sein, und Zeit und Mühe nicht sparen. Vorausgesetzt, daß alle Schüler der II. Klasse lesen können, wird man die Sache so angehen: Der Katechet liest die bibl. Geschichte, und erklärt die dunkeln Wörter und Sätze. Das genügt aber nicht; er muß die Geschichte frei erzählen, und so erzählen, daß sich die Kinder wirklich auf den Schauplatz versetzen, und die handelnden Personen gleichsam vor sich sehen, sie mit ihren Gedanken und Wünschen begleiten. Ich sage es mit einem Worte: sie müssen angesprochen und ins Interesse gezogen werden. Damit aber die Schüler in den Stand gesetzt werden, was sie wissen, auch selbst zu erzählen, muß man ihnen die Hauptpunkte herausheben, und sie auf die wichtigste Person, auf die wichtigste Rede und That aufmerksam machen; besonders muß man auch das hervorheben, was für ein Kind interessant, lehrreich und nützlich sein kann. Weniger ist auf das Wort-, denn auf das Sachgedächtniß zu achten. Doch muß auch ersteres seine Uebung erhalten, und hiewegen mag es gut sein, wenn man den Ankömmlingen dieser Klasse nur einen Abschnitt der Erzählung aufgibt, dann allmählig ihnen mehreres zumuthet. Mit den Schülern, die schon das zweite und dritte Jahr in dieser Klasse sind, hat es keinen Anstand.

Ob aber das Material auch im Verhältnisse zur Zeit stehe, über die man zu verfügen hat? Ich glaube: ja! — In einem Jahre kommt man mit den 100 Erzählungen wohl zu Ende. Jede Woche sind zwei derselben vorzunehmen. Bisweilen sind sie so kurz oder so zusammenhängend, daß 3—4 in einer Woche abgethan werden können, und noch Zeit zur Wiederholung, besonders zur Uebersicht des Ganzen und zur Auffassung des Einen übrig bleibt. Man könnte fast das große Werk der Erzählung von Chr. Schmid gebrauchen, und damit zu Ende kommen [1]).

Eine andere Art der Vorbereitung darf nicht übersehen werden. Sind nemlich die II. und III. Klasse vereinigt, so mag es gut sein, wenn auch die II. Klasse den Katechismus während des Unterrichtes für die Großen zur Hand nimmt. Sie wird dadurch mit dem Buche, seinem Inhalte und Gange schon so ziemlich bekannt. Sie lernt das Buch lesen, und hört so manche Erklärung, die ihr vielleicht für jetzt die Sache nicht klar, aber doch unbunkel macht. Das ist wohl eine Vorbereitung, die nicht unbeachtet bleiben darf. Uebrigens sind auch die Schüler der III. Klasse in einer beständigen Vertrautheit mit der bibl. Geschichte zu erhalten. Der Katechismus selbst weist auf jeder Seite darauf hin. Es wird darum angemessen sein, wenn diese Schülerklasse still aufmerksam und unbeschäftigt zuhört, während die zweite Klasse über die biblische Geschichte abgehört wird. Für jetzt, wo eine solche Vorbereitung nicht vorausgieng, muß auch die dritte Klasse die biblische Geschichte genau auswendig lernen und

1) Die biblische Geschichte von Christoph Schmid will uns schon im Auszuge nicht ganz zusagen, wegen ihres Mangels an innerm Zusammenhang; es sind großentheils nur biblische Anekdoten gegeben, in welche erst der Katechet einen Zusammenhang zu bringen suchen muß. Das größere Werk scheint uns aber für einen systematischen Unterricht noch störender, da jede Geschichte mit so vielerlei guten Lehren verbrämt ist, daß das Kind vor Bäumen den Wald nicht mehr sieht. Anmk. d. Red.

nacherzählen. Biblische Geschichte ist die Grundbedingung guter Erlernung des neuen Diözesan-Katechismus. Nun zur Frage:

III.

Wie hat der Katechet bei den größern Schülern die Lehrstunden und die Reihenfolge der Gegenstände einzurichten?

Eine Ausführung, wie der neue Katechismus zu lehren sei, wird hier nicht bezweckt. Solche ist auch nicht nöthig, da der Verfasser desselben sowohl in der Verständigung über seinen Katechismus, als im Nachtrage zu demselben das Zweckmäßigste vorgetragen hat. Es fragt sich nur um die Zeit, welche hiefür zu verwenden sei; es handelt sich um die Auswahl der Stunden, und um die Reihenfolge der Gegenstände. Was die letztern betrifft, gedenke ich mich ganz kurz zu fassen. Ich glaube, es könne von der Anordnung des Katechismus ohne Nachtheil nicht abgegangen werden. Die Gegenstände muß der Katechet in jener Aufeinanderfolge vornehmen, wie sie der Katechismus gibt. Der Zusammenhang der Materien ist ja ganz natürlich und ungekünstelt. Warum denn davon abgehen? Wohl mag es sein, daß eine Lehre, die erst später ausführlich behandelt wird, schon früher berührt werden muß; allein das Nöthige läßt sich in kurzen Worten darlegen, ohne den Zusammenhang zu verlassen. So gäbe es, wenn man von der Ordnung des Verfassers abgehen wollte, einen Wirrwar in die Köpfe, der nichts mehr klar anschauen und in der wahren Bedeutung erfassen ließe. Jeder Katechet würde dadurch einen eigenen und zwar einen ganz neuen Katechismus zu Stande bringen. Nur das wird unumgänglich sein, daß man für die Vorbereitung auf die Osterbeicht und Communion den Unterricht von den hl. Sakramenten der Buße und des Altars besonders und außer dem Zusammenhange behandelt. Dieß kann auch leicht geschehen. Der Tag wächst, und leicht gewinnt man täglich eine halbe Stunde, um hier, was die Zeit und Sitte, Gebot und Anordnung fordern, zu

leisten [1]). — Auch was die Disposition der einzelnen Materien betrifft, muß man bei dem Katechismus stehen bleiben. Was zur Hauptsache gehört ist nicht zu überschlagen. Wenn es auch schwer erschiene, es ist mit der Geschichte, Erklärungen, Bildern und Gleichnissen so zu beleuchten, bis es klar erkannt und erfaßt wird. Nach der Anleitung des Katechismus folge zuerst die Definition, dann der Beweis, die Beseitigung eines Einwurfes und zuletzt die Anwendung. Wer will es besser machen?

Wichtiger ist die Frage: wie viele Zeit ist auf den Religionsunterricht nach dem neuen Katechismus zu verwenden? Einige meinen, es seien, weil im Schulgesetze vorgeschrieben sei, der Ortsgeistliche müsse wöchentlich zweimal die Schule besuchen, nicht mehr als zwei Stunden zu benützen. Offenbar ist damit nicht gesagt, es seien nur zwei Stunden auf den Religionsunterricht zu verwenden; denn das Gesetz will nur der Saumseligkeit steuern, und sagt bloß, die zu verwendenden Stunden müssen bei Strafandrohung zwei sein, unter 2 darf ihre Zahl nicht herabsinken. Damit ist aber nun gar nicht gesagt, daß der Katechet nicht auch mehrere und zwar 3, 4, 5 und 6 Stunden verwenden dürfe. Vielmehr wird es gerne gesehen werden, wenn solches geschieht, und wäre es durchgängig geschehen, so wäre eine Verfügung, die den Besuch auf 2 Stunden festsetzt, nie erfolgt. Es geht selbst aus dem Wortlaute hervor, daß dieß gerne gesehen werde; es heißt ja: wenigstens zweimal in der Woche soll er die Schule besuchen, und wenigstens 2 Stunden lang Unter-

1) Es kann auch nach dem dritten Hauptstücke sogleich das fünfte begonnen werden, ohne daß der innere Zusammenhang dadurch im Geringsten leidet, da gerade in der Lehre von den hl. Sakramenten gezeigt wird, durch welche Mittel der Mensch dahin gebracht wird, um das im vierten Hauptstück beschriebene Leben der Heiligung führen zu können. Wir glauben, daß auch der Verfasser des Katechismus nicht gegen eine solche Anordnung ist.

Anm. d. Red.

richt ertheilen. Wenn 2 Stunden das Minimum sind, so wird es auch ein Medium und Maximum geben. Es ist aber dieß eine Zeit von 4 und beziehungsweise 6 Stunden.

Freilich kann solcher Zeitaufwand Anstand bei dem Lehrer finden. — Das hindert aber nicht. Er sorge anderwärts dafür, daß er mit seinen Fächern zum Ziele komme. Es gibt der Mittel noch viele, wodurch er in kürzerer Zeit und mit leichterer Mühe Tüchtiges zu Stande bringt. Religion, der wichtigste, höchste und tiefste Gegenstand fordert auch die meiste Zeit. Der Geistliche widme sie ihm auch. Er ist nicht nur dazu verpflichtet, sondern auch berechtigt durch die Natur der Sache, und durch seine Stellung, da er Vorstand und Leiter des Schul- und Unterrichtswesens ist. Täglich also, das ist gewiß, soll er dem Religionsunterrichte eine Stunde widmen. Doch will ich nicht behaupten, daß er jeder Klasse eine ganze Stunde widme. Es wird täglich etwas gewonnen, und sicher vorangeschritten sein, wenn man der I. Klasse eine Viertel-; der II. ebenfalls eine Viertel- und der III. Klasse eine halbe Stunde widmet. Dieß läßt sich dadurch rechtfertigen, daß Kinder bei längerer Dauer des Unterrichtes zu sehr ermüdet werden und ihre Aufmerksamkeit nachläßt. Will Jemand behaupten, man richte in einer so kurzen Zeit nichts aus, so entgegne ich ihm: allerdings, wenn der Katechet meinen Vorbereitungsweg nicht einschlägt, und nicht einhält, und allerdings, wenn nicht täglich etwas gethan und geleistet wird. Geschieht aber Beides, so ist nicht daran zu zweifeln, daß dem Katecheten bei wenigem Zeitaufwande und geringer Mühe das Große gelinge. Ich behaupte sogar, auf diese Weise wird den Zöglingen das Lernen so wenig als dem Katecheten das Lehren zur Last, vielmehr wird es ihnen angenehm. Dagegen aber ist es für sie eine wahre Pein, eine ganze Stunde hindurch ihre Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand so ernster Natur hinzulenken [1]).

---

1) Wir halten diese Bemerkung für sehr beherzigenswerth. Muthet

Es sei mir nun erlaubt, einen Stunden- und Lehrplan vorzuschlagen, den man wohl so ziemlich mit wenigen Abänderungen wird anwenden können und sollen. Ich fasse mich jedoch im Allgemeinen.

Das Schuljahr theilt sich in 2 Semester oder Lehrkurse. Im Wintersemester wird täglich, im Sommersemester wöchentlich an 3 Tagen durch 4 Monate Schul gehalten. Die Sonn- und Feiertage bleiben natürlich ausgenommen. Für den Winterkurs gewinne ich durch 25 Wochen 140, für den Sommerkurs durch 16 Wochen 48 Unterrichtsstunden. Von 188 Lehrstunden bringe ich für jede Woche eine, also 40 Stunden zur Repetition in Abzug und behalte somit noch 148 Lehrstunden. In 2 Jahren will ich den Katechismus ganz durchnehmen; ich muß es, weil ich in der III. Klasse 2 Abtheilungen habe, und jede zur Kenntniß des Ganzen kommen soll. Darum theile ich den Katechismus in zwei gleiche Theile, wobei nicht nur auf den Umfang und die Zahl der Blätter, sondern auch auf den Inhalt Rücksicht genommen wird. Den 148 Stunden des ersten Jahres scheide ich das I., II., III. und den ersten Abschnitt des IV. Hauptstückes zu. Es wird gerade passend erscheinen, wenn an die Glaubenslehre sich jener Theil der Sittenlehre, welcher von den Pflichten gegen Gott handelt, anschließt.

Im Wintersemester schreite ich durch 115 Unterrichtsstunden bis zum IV. Hauptstücke voran. Das erste Hauptstück mit dem I. Abschnitte ist auf 20—22 Stunden des

---

man erwachsenen Leuten in der Predigt nicht zu, eine Stunde aufmerksam zu sein; warum sollte dieses bei Kindern zuläßig sein? der Unterricht wird ihnen dadurch lästig und was gegen End der Stunde den abgespannten Kinderseelen geboten wird, gereicht leicht zum Ueberdruß. Hingegen täglich eine kürzere Zeit in der Art unterrichten, daß die Kinder beim Schlusse noch länger hören möchten, muß einen ähnlichen guten Erfolg für die Seele haben, wie wenn leibliche Nahrung öfters in geringerm nicht ganz sättigendem Maaße gegeben wird. Anm. d. Red.

Novembers vertheilt. Dem Raume nach ist jedesmal eine Seite, dem Inhalte nach ein Unterricht über die Eigenschaften Gottes zur Hälfte vorzunehmen.

Auf die wenigern etwa 18 Tage des Decembers fällt der zweite Abschnitt des I. Hauptstückes. Es ist täglich kaum eine Seite zu lernen. Unter den etwaigen 30 Fragen bedürfen kaum 15 eines besondern Fleißes. Der Januar mit 20 Lehrstunden erhält den I. und II. Abschnitt des zweiten Hauptstückes zum Antheil. Es sind täglich 2 Antworten auf 14 Seiten zu lernen.

Ein wichtiger Theil kommt auf den Februar. Es ist der III. Abschnitt des II. Hauptstückes von der Person und dem Werke Jesu Christi mit 16 Seiten und 31 sehr wichtigen Fragen, doch sind nur die Hälfte der Antworten von etwas größerm Umfange, und es können die kürzern in 17 Stunden wohl auch noch mitgenommen werden. Bleibt etwas übrig, so läßt der März, welchem der IV. und V. Abschnitt vom heil. Geiste zugeschieden ist, schon noch eine Woche für den III. Abschnitt verwenden. Es sind hier nur 12 Seiten mit 22 Antworten in 20 Stunden zu lernen.

Das ganze III. Hauptstück wird im April vorgenommen. Es sind 10 Seiten und 26 Antworten. Sie lassen sich wohl in 13 Stunden abthun.

Im Sommersemester stehen mir durch 4 Monate oder 16 Wochen nach Abzug einer Wiederholungsstunde 32 Lehrstunden zu Gebote. Während derselben behandle ich den I. Abschnitt des IV. Hauptstückes mit 24 Seiten. Füglich kann es 14 Unterrichte geben, so daß man während der einen halben Stunde erklären, und während der nachfolgenden abhören könnte. Ich will sie bezeichnen: 3 Unterrichte vom Glauben, 3 von der Hoffnung, 5 von der Liebe, 3 vom Gebete. Für das folgende Jahr bleiben noch des IV. Hauptstückes II. Abschnitt, das V. und VI. Hauptstück übrig.

Es erhält 1. der Monat November den II. Abschnitt des IV. Hauptstückes I. von der Selbstachtung, Menschenachtung,

Demuth und Heiligenverehrung, sodann II. von der Selbst- und Menschenliebe mit 17 Seiten.

2. Der Monat December III. von den Thatbeweisen unsrer Ehrfurcht und Liebe gegen Gott und unsrer wechselseitigen Achtung und Liebe gegen einander. Erster Artikel von den Erweisen im Allgemeinen — mit 14 Seiten.

3. Der Monat Januar den zweiten Artikel von diesen Erweisen im Besondern, mit 11 Blättern.

4. Der Monat Februar das V. Hauptstück und zwar den I., II. und III. Abschnitt, letztern bis zum Sakramente des Altars und der Buße, weil ein Unterricht hierüber in einer besondern Stunde gegeben werden soll.

5. Der Monat März knüpft da an, wo es der Februar gelassen, und nimmt für sich obigen III. Abschnitt — die Sakramente der Taufe, Firmung, Oelung, Priesterweihe, Ehe.

6. Der April die Kirchengebote und

7. der Sommerkursus das VI. Hauptstück von den 4 letzten Dingen mit Wiederholung des Ganzen und Einleitung ins Künftige [1]).

Ich glaube für diesen Lektionsplan keine Widersprüche zu erfahren. Hinsichtlich der Auswahl der tauglichen Unterrichtsstunde möchte ich nur noch beifügen, das gleich die erste Stunde nach dem morgigen Gottesdienste gewählt werden solle. So fordert es die Wichtigkeit der Sache, und es ist ganz in der Ordnung, daß sich an die Gottesverehrung sogleich die Erkenntniß Gottes und seines Rathes und Willens anschließe. Auch kommt das noch in Betracht, daß für einen so ernsten und wichtigen Gegenstand sogleich die frische Morgenstunde in Anspruch genommen werden soll; da ist der Geist am leb-

---

1) Zum nämlichen Ziele wird man gelangen, wenn man wochentlich 3 ganze Stunden für den Unterricht der 3. Klasse nach dem Diözesan-Katechismus verwenden wollte; dann müßte man gerade noch soviel in jeder Stunde vornehmen.

haftesten und das Gemüth am empfänglichsten [1]). Später ist der Geist ermattet und das Gemüth unzugänglich. Nur wenn der Katechet in dieser Stunde gehindert wird, muß eine andere gewählt werden. Will man noch mehr thun, so kann man auch Fragen für schriftliche Hausaufgaben benützen.

Uebrigens wäre es sehr zu wünschen, daß in Gemäßheit kirchlicher und landesherrlicher Anordnung jeder Geistliche gehalten wäre, täglich eine Stunde in der Schule und zwar mit Ertheilung des Religionsunterrichtes zuzubringen. Es wäre eine solche Anordnung weit zweckmäßiger als der in unserm Schulgesetze ausgesprochene Wunsch, daß der Ortspfarrer einen und den andern Realgegenstand lehre, oder dem Lehrer in diesem und jenem beistehe und nachhelfe. Man wird sich doch zu der Ueberzeugung erheben können, daß er mit dem Religionsunterrichte, wenn er ihn erschöpfend ertheilen will, genug zu thun habe, und ihm für Fremdartiges wenige oder gar keine Zeit mehr übrig bleibe, vorausgesetzt, daß man anerkennen wolle, das Wichtigste für die Schule sei ein guter Religionsunterricht. Der jüngere Geistliche würde sich nun erst recht zum guten Katecheten bilden.

Die fernere Frage ist:

Wie hat der Katechet den Unterricht nach den neuen Diözesankatechismus seinen Christenlehrpflichtigen vorzutragen, um denselben dem Verstande, dem Gefühle und der Willenskraft einzuprägen?

Es ist allerdings richtig, anders muß der Katechet den

---

1) Dieses ist wohl wahr; doch hat auch die letzte Stunde etwas für sich. Wenn nämlich die erste Morgenstunde zum Religionsunterricht benutzt wurde, so wirken oft die gleich darauf folgenden Stunden anderweitigen Unterrichtes störend oder absorbirend auf die angeregte religiöse Stimmung, wie gröbere Speisen auf eine so eben genommene Arznei. Hingegen wenn das Kind unmittelbar nach dem Religionsunterricht die Schule verläßt, so bleibt nicht selten der erhaltene Eindruck nachhaltiger.

Anm. d. Red.



Katechismus in der Elementarschule, anders in der Nachmittagschristenlehre bei den Erwachsenen vortragen. Inzwischen für den Anfang glaube ich, hat er ihn dort gerade so wie in der Elementarschule zu lehren. Erst dann, wenn er dort Zuhörer, die ihn schon 2 Jahre in der Schule gehört haben, zählen wird, kann er sich einer höhern Lehrweise bedienen. Was dermalen weiter in der Sonntagschristenlehre, als in der Schule geschehen soll, läuft bloß darauf hinaus, daß er die Aufgaben erweitere, und wohl auch jene nöthigen Zusätze mache, welche dem ausgebildeten Verstande, dem entwickelten Gefühle und der erstarkten Willenskraft, oder besser dem erweiterten Lebens- und Willenskreise der Lehrlinge angemessen sind. Es tritt jetzt die Zeit der Ideale, der erhöhten Gefühle, der edeln Entschlüsse, der freien Selbstbestimmung ein. Der aufstrebenden Phantasie, den Gefühlen für Wahrheit, für Freundschaft, für Gott, und den Trieben nach Ehre, Geltung u. s. w. muß die gehörige Richtung gegeben werden. Der Katechet muß sich wohl in das Leben der Jugend hineindenken, und bei jeder Lehre sich fragen, was hier der reifern Jugend zum Frommen gesagt werden könne und müsse. Vor der Hand wird der Geist der Jugend Nahrung genug finden, wenn auch der Katechet nur wenige Zusätze macht. Ich glaube, er thut am besten, wenn er gerade bei den Worten des Katechismus stehen bleibt, und wie Hirscher sich ausdrückt, nicht rechts und links herumredet, wie es ihm eben gut dünkt. Geht er anders zu Werke, so entsteht in den Köpfen nichts als Dunkel- und Verworrenheit, oder besser gesagt, eine unfruchtbare Leerheit. Für jetzt aber sollen die Lehrlinge nur den Gang, den Inhalt und die Kraft der vorgetragenen Lehren kennen und fühlen. Sie sollen eine feste Grundlage zum ferneren Fortbau erlangen.

Der Erklärungen wird es bei ihnen des vorgerückteren Verstandes wegen weniger bedürfen, und die Lehrstücke werden sie in größerer Ausdehnung lernen können. Deßwegen soll der Katechet die Themate so austheilen, daß er in 3 Jahren

ürs erstemal, in der Folge in je 2 Jahren fertig werde. Wie
r zur Einprägung in den Verstand verfahren müsse, sagt
hirscher in der Verständigung S. 14 und ich wiederhole es,
wie bei den Elementaschülern, so muß es auch hier geschehen.
Vom Katechismus darf er nicht ablassen, und etwa nach
freier Wahl eine Menge von Fragen und Antworten zusam-
mennehmen und sich über den Hauptinhalt ins Unbestimmte
hin auslassen. Geschieht es doch, so ist in den Wind geredet.
Dem Gefühle muß er sie — die Katechismuslehren, nahe
legen, und einprägen. Es müssen die Zuhörer das Große,
Gnädige, Liebe- und Erbarmungsreiche, das Erlösende, Heili-
gende und Beseligende darin wahrnehmen; es muß sie dieß
entzücken, erschüttern, durchdringen, jetzt beschämen und de-
müthigen, jetzt beleben und aufrichten, jetzt anregen und er-
muntern. Dieß sind die Erfolge einer nachdrücklichen Ein-
prägung in das Gefühl. Nun aber, wie ist das Gefühl auf-
zuschließen? Ich meine so: Die Herzen sind so zu stimmen,
daß sie sich als abhängig, schwach, arm, unwürdig, nieder-
gedrückt, krank, verlassen und trostlos fühlen. Dann wird
ihnen die Lehre und Offenbarung der Wahrheit und Gnade
als eine solche vorgehalten, die dem Bedürfnisse und dem
Zustande des Elendes abhilft. Sie wird als eine Thatsache
dargelegt, die gerade für diese und jene Lage, in der wir
schon sind oder kommen könnten, entsprechend ist. Dazu
braucht es der Worte nicht viele. Man sagt etwa im An-
fange: Merket recht auf, heute haben wir die wichtige Lehre
von 2c. O wie glücklich sind wir, daß wir solche zu unserer
Lebensbesserung erkennen. Wir müssen sie wissen und recht
verstehen, wollen wir nicht undankbar sein, wollen wir uns
nicht Gefahr aussetzen. Oder man sagt im Verlaufe: Siehe
da die Größe der Gnade Gottes! Siehe! welch ein Segen.
Ach! wenn du in Versuchung, Prüfung, Noth, Angst und
Tod kommst, denke daran. Wie wird es dich erschüttern, wie
beruhigen, wie freuen! Aehnliche Beziehungen und Betheili-
gungen werden am Schlusse angebracht. Das Gefühl anregen

heißt doch nichts anders als das Herz ins Interesse ziehen, den Menschen betheiligen, d. i. ihn warmen Antheil für sich nehmen lassen. Wirklich jetzt sollten die Eindrücke auf das Gefühl so groß sein, daß dieselben niemals mehr verloren gehen. Haftet die Wahrheit im Gemüthe, dann vermögen Anfechtungen, Zweifel, Bethörungen wenig. Wenn auch der Verstand nicht ausreicht, das Gemüth hat die Wahrheit in sich aufgenommen und bewahrt sie fest.

In gleicher Stärke muß nun auch die Willenskraft in Anspruch genommen werden. Es geschieht zunächst, wenn eine deutliche Anschauung, eine gründliche Ueberzeugung und eine tiefe Ergreifung des Gemüthes erzielt wird. Fortwährend aber muß die Willenskraft durch die verschiedenartigen Motive sinnliche, sinnlich-geistige und rein geistige angeregt werden. Der Katechet muß zum Glauben, zur Hoffnung, zur Liebe und zum Gehorsam auffordern. Für die einzelnen Pflichten muß er die ausdrücklichen Gelobungen und heiligen Zusagen hinnehmen. Er muß wiederholt warnen, ermuntern und bitten. Anleitungen und Winke zu Anregung des Gemüthes und zur Hervorbringung von Entschlüssen enthält zwar der Katechismus zum Theil schon, inzwischen muß der Katechet hiewegen noch einen und den andern Zusatz machen. Besonders muß er dieses in der Folge, wenn den Christenlehrpflichtigen der Katechismus nicht mehr neu sein wird, thun. Da muß er erst das Bekannte aus neuern und höhern Gesichtspunkten, und gründlicher und geistiger betrachten und auf die großen Hauptwahrheiten und Hauptthatsachen des Christenthums tief eingehen. Hirscher hat hierüber in seiner Katechetik §. 23. c. nach der 4. Ausgabe S. 103 ff. das Nöthige gesagt. Aehnliches in Bezug auf das Lehrverfahren §. 61. S. 297 ff. Ich verweise deßhalb auf die Quelle aller Regeln für den Katecheten.

Im Sinne des Verfassers der Katechetik führe ich in Beziehung auf die Bildung des Gemüthes der Christenlehrpflichtigen noch an: Merke Katechet!

1. Erschließe den Inhalt einer Lehre von jener Seite, nach welcher sie an das Herz dringt, d. h. unser Menschenwesen fördert oder hemmt. Bringe die Gegenstände so zum Bewußtsein, daß sich deine Zuhörer entschieden betheiligt sehen. Mache dir zuerst selbst klar, was eine Lehre auf das Gemüth wirken könne, welche Interessen des Menschen und von welcher Seite sie diese zu erregen geeignet sei. z. B. Du lehrest: durch seinen blutigen Tod am Kreuze versöhnte Christus die Sünde der Welt, indem er für den Ungehorsam derselben — d. i. für die Sünde dem himmlischen Vater seinen Gehorsam bis zum Kreuze darbrachte. Nun bringe zum Bewußtsein die Last der Schuld. Laß durch Rückblick auf eine böse That über den Zustand der Seele besinnen. Deute hin, wie kein Mensch ohne dieses Schuldbewußtsein sei, wie es jeden foltere und martere, wie viele Furcht, Angst ꝛc. es bringe. Gehe in das Leben der Zöglinge ein, und laß sie schauen wie groß der Ungehorsam und die Uebertretung, wie groß die Beleidigung vor der Heiligkeit und Majestät Gottes sei. Gehe ein in den Gehorsam Christi, in den schweren und doch willigen Gehorsam bis zum Kreuzestode; zeige, wie dieser freudige und schwere Gehorsam eines Jeden Ungehorsam ersetzt, und die Schuld getilgt habe. So wirst du Interesse erregen und dadurch Beschämung, Dankbarkeit, Liebe und Hingebung gegen den Erlöser erzeugen.

2. Hebe dasjenige sorgfältig hervor, was dem Menschen Bedürfniß ist, nach was er sich sehnt und was seinen Bedürfnissen abhilft, was ihn beglückt, was heilfördernd, für ihn tröstend und ermunternd ist, aber sorge dafür, daß du zuerst ergriffen und bewegt seiest. Was auf dich keinen Eindruck macht, wird auch auf die Zuhörer solchen nicht hervorbringen. Es wird dir am Ausdruck und Nachdruck fehlen. Daher vergegenwärtige dir die Wirkungen einer Wahrheit und Thatsache, welche du schon empfunden hast. Erwäge den Einfluß derselben von verschiedenen Seiten. Frage dich, welche Interessen sprechen sie an; welche muß ich zum Bewußtsein

bringen? Sind es sinnliche oder geistige, oder beide zugleich? Was muß hervorgehoben werden, daß sich der Katechumen beglückt und beseligt fühlt und der Betheiligung und Ergriffenheit inne wird?

Aeußere Mittel dazu sind das Gebet, der Gesang und besonders die Würde des Vortrages, die Aeußerung der eigenen Empfindung durch den Aufruf, das Geständniß, die Betheurung, Verwünschung, Beschwörung 2c. besonders Würde, Schönheit, Lebhaftigkeit und Kraft der Sprache. Siehe, wie nöthig die Vorbereitung.

Damit aber auch der Wille für die Wahrheit gewonnen werde, gehe nicht nur die feste Begründung und Belebung voraus, sondern sie — die Wahrheit — muß als Gottes unverletzlicher heiliger Wille dargestellt werden, als ein Wille, der nur unser Bestes will, und Ausfluß der heiligsten Liebe Gottes ist, als ein Wille, den wir zu dem unsrigen machen, und in uns aufnehmen, ins Werk setzen und vollführen sollen. Man fordere auf, im Herzen diese oder jene Angelobung zu machen. Man weise auf die Zeiten und Gelegenheiten hin, wo sich der Katechumen einer Lehre, einer Vorschrift, einer Pflicht besonders zu erinnern habe.

Einige Lehren müssen ganz besonders auf einzelne Lebensfälle bezogen werden, damit sie ihre Kraft auf den Willen äußern. Solche Fälle müssen bezeichnet werden. Die Jugend muß hingeleitet werden, da und dort von irgend einer Lehre den rechten Gebrauch zu machen. Hirscher thut es im Katechismus selbst, wenn er fragt: Wann muß ich z. B. der göttlichen Gerechtigkeit, Allwissenheit 2c. gedenken? Vor Selbsttäuschung und Heuchelei, vor Unlauterkeit des Willens ist sorgfältig zu warnen. Damit der Wille werkthätig werde, sind die widerstrebenden sinnlichen und selbstischen Neigungen zu schwächen und zu heben, dagegen jene Gefühle und Triebe des Herzens, welche höherer und reinerer Art sind, zu pflegen und stehend zu machen. Zu diesem Behufe sollen die Katechumenen erinnert werden, daß die Werkthätigkeit der einzige

Beweis guter Gesinnung und guten Willens sei; daß ihnen bei der Schwachheit des Willens Gottes Gnade zu Hilfe komme. Mit Ermunterungen und Ermahnungen darf man durchaus nicht sparsam sein.

Es versteht sich von selbst, daß der Jugend Strebungen, Gefahren, Versuchungen nicht aus dem Auge gelassen werden dürfen, wenn der Religionsunterricht praktisch, d. h. eben den Willen bestimmend und heiligend sein soll. In dieser Beziehung sind auch die Eltern aufzufordern, daß sie auf den Vollzug der Wahrheit bei ihren Söhnen und Töchtern wachen, einen lebendigen Glauben nähren, eine wahre Tugend und Gottseligkeit fördern, und das Erlernte und Gehörte in Ausübung bringen lassen.

Hiemit komme ich aber zur Frage: wie Schullehrer und Eltern dem Katecheten mitzuwirken haben.. Hinsichtlich der Schullehrer sind zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder hat der Schullehrer den Religionsunterricht in Abwesenheit und Verhinderung des Ortsgeistlichen zu ertheilen, oder er hat ihn nicht zu ertheilen, weil ein Geistlicher denselben ertheilen kann und ertheilt.

Im ersten Falle muß der Schullehrer unter Anleitung des Geistlichen diesen Unterricht ertheilen. Wie solches geschehen soll, hat Hirscher in der Verständigung S. 18 gezeigt. Da muß sich denn der Schullehrer an die Unterweisung und Anweisung des Geistlichen halten. Er hat sich vor seinen Einfällen wohl zu hüten, und eher keine, als gewagte und unrichtige Erklärungen zu geben. Er bedenke wohl, daß ihm ein hohes Gut anvertraut sei, und er damit nicht nach Willkür schalten dürfe. Er hat nicht seine, sondern die Lehre der Kirche zu lehren. Im andern Falle, wo nämlich der Katechet ein Geistlicher ist, hat der Schulmeister mittelbar und unmittelbar am Religionsunterrichte Theil zu nehmen. Mittelbar, indem er die Sprach-, Lese- und Schreibübungen so einrichtet, daß sie Religionswahrheiten und religiöse Sittenvorschriften

zum Gegenstande haben [1]). Ich will nicht sagen, daß dieß durchgehends geschehen soll; aber fehlerhaft möchte ich es nennen, wenn hierin gar nichts geschieht, und immerfort von gemeiner Anschauung her, von der Natur und dem Menschen und seinen physischen Bedürfnissen und Thätigkeiten abgehandelt wird. Das was Religion betrifft, tritt da ganz in den Hintergrund, es scheint das Wichtigste als etwas Gleichgiltiges und bei all dem Umherschwärmen ist für die Bildung nicht im Mindesten etwas gewonnen. Die Schullehrer könnten es besser machen, und, indem sie ihre Sprech-, Lese- und Schriftübungen auf das Feld der Religion begründeten, für diese — d. i. für religiöse Bildung Entsprechendes leisten. Hierin aber sollten ihnen die Geistlichen ein wenig an die Hand gehen. — Unmittelbar soll der Schullehrer am Religionsunterrichte dadurch Antheil nehmen, daß er darauf vorbereitet. Er thut das, wenn er das folgende Thema lesen läßt, und auf richtiges Absetzen, richtige Betonung u. s. w. dringt. Einige meinen, auf Erklärungen sollen sich die Schullehrer nicht einlassen, weil sie entweder die Sache vom Grunde aus nicht verstehen, oder böswillig und leichtfertig sein könnten, daher aus dem einen oder andern Grunde schaden könnten. Ich glaube aber, Worterklärungen z. B. Burg, Schirm, Schild, Auflösung der Mittelwörter, Hinweisung auf das Zusammenlesen dessen, was zum Hauptsatze gehört, u. a. mit einem Worte Erklärungen des Sprachlichen seien gerade Sache des Schullehrers. —

Manche wollen, der Schullehrer soll die Schüler bloß zum Memoriren anhalten. Ich will das auch, aber ich frage, wie kann der Schullehrer zum Memoriren anhalten, wenn das Kind das eine und andere Wort, und den Satz und was zusammen gehört, nicht versteht? Das ist ja ein geist-

---

1) In England wird so sehr darauf geachtet, daß aller Unterricht mit Religionslehre durchflochten werde, daß selbst in manchen Schulen beim Rechnungsunterricht Beispiele aus der biblischen Geschichte gewählt werden. Anm. d. Red.



tödtender Mechanismus. Und wenn er noch vom Kinde befragt wird, soll er ihm die nöthigen Winke nicht geben dürfen? Uebrigens hat er beim Unterrichte anzuwohnen, auf die Erklärungen des Katecheten zu merken, um dann, wenn es ans Memoriren geht, und er befragt wird, mit dem rechten Bescheide nicht in Verlegenheit zu sein. Er merke wohl auf, und sorge auch für die Aufmerksamkeit der Schüler, wie auch für Ordnung in der Christenlehre. Ich setze noch bei, daß er bei Handhabung der Schulzucht auf die Lehren des Katechismus hinweisen müsse. Dieß ist, was ich dem Schullehrer zuweise.

Die Eltern haben das Ihrige nicht minder beizutragen. Von ihnen erwartet man, daß sie zu Hause den Katechismus selbst lesen und ihre Religionskenntnisse vermehren [1]). Sie werden dadurch in den Stand gesetzt, ihre Kinder zu unterrichten, zu prüfen und zum Lernen anzuleiten. Eben das sollen sie thun. Ein wohlbesorgter Vater oder eine Mutter frägt nach der Aufgabe, schlägt das Buch auf, sitzt mit dem Kinde hin, liest und frägt und antwortet, so gut er oder sie es versteht. Gottselige Eltern besuchen an den Sonntagen die Christenlehre, achten auf die Erklärungen des Katecheten, um sie ihren Kindern nachzutragen. Sie achten auf ihre Antworten, überzeugen sich von ihren Fortschritten, und sprechen ihren Beifall oder ihren Tadel aus. Vor allem beharren sie bei der Ausübung der religiösen Pflichten, ohne welche die häusliche Erziehung ohne Werth wäre. Das ist ihre Art mitzuwirken.

Mögen meine Ansichten, die ich hier vorgetragen, auch nicht ganz die rechten sein, so dürften sie doch bessere veranlassen.

---

1) Hiezu wird sie nichts mehr in den Stand setzen und ihnen Lust und Liebe machen, als wenn der Seelsorger geeignete Katechismuspredigten hält. Anm. d. Red.

IV.

Vom Religionsunterrichte in der Wiederholungsschule [1]).

Es ist schon öfters die Behauptung ausgesprochen worden, die heutige Welt kenne nichts Höheres als ihren Industrialismus; unbändig und unersättlich sei das Streben nach materiellem Reichthume; eine unbegrenzte Sucht, seine Lage zu verbessern, sein Eigenthum und seine Interessen zu vermehren, lasse alles Edlere vergessen und die Gemüther für Gott und himmlische Dinge erkalten. Jede Kraft und Anlage des Menschen soll entwickelt und in Bewegung gesetzt werden, um etwas zu erfinden, zu schaffen und zu bewirken, was Geld in seine und Anderer Kassen bringen kann. Jeder Augenblick des Daseins soll benützt werden, damit ja die Ueberschüsse der Einnahmen sich mehren, und keine Erdscholle, keine Kraft der Elemente sei, derer sich der Einzelne nicht zur Förderung seines materiellen Wohles bediene. — Es wäre gewiß traurig, wenn jener Wucher- und Handelsgeist auch in den Schulen schon Eingang fände, und diese durchgehends den Anschein hätten, als lehrten und bildeten sie die Jugend zu keinem andern Zwecke, als wie sie geschickt, weltklug, reich, und luxuriös werden könne. Von einer Seite her möchte vielleicht dem Zeitgeiste huldigend nichts versäumt werden, um die Schulen des Volks zu Anstalten des Materialismus zu machen; aber Eines ist noch entgegen. Es ist die Kirche in ihren pflichtreuen Seelsorgern und Priestern. Sie werden sich das Recht, welches sie an den Schulen haben, nicht nehmen lassen; sie werden sich dafür verwenden, auch wenn man sie nicht gerne Antheil nehmen, kommen, und mitwirken sieht. Sie werden sich eindringen und zugegen sein, auch wenn

1) Dieser Aufsatz ist unabhängig von dem vorhergehenden, und der Zeit nach früher abgefaßt; aber nach seinem Inhalte erscheint er als eine Fortsetzung und Ergänzung des vorigen, weßwegen wir ihn unmittelbar an diesen anreihen. Anm. d. Red.

man sie ausschließen möchte. Sie werden das Auflösende mit dem Bindenden, das Unkräftige mit Kraftvollem, das Unerquickliche mit dem Labenden durchdringen. Sie werden die Jugend auf höhere Lebensgüter aufmerksam machen; sie werden dieselbe für Gott gewinnen und seines Reiches und seiner Seligkeit würdig machen. Bei dem erwachenden Heißhunger und Jagen nach Geld und Gut, Reichthümern und Schätzen, werden sie erinnern, daß dem Menschen die ganze Welt nichts nütze, wenn er an seiner Seele Schaden leide. Dieß werden alle eifrigen Seelsorger thun, und nicht vergessen, daß sie gerade in unsern Tagen die strengste Aufforderung zur Berufstreue haben. Und wie — wenn sie sehen, daß das Unterrichtswesen täglich Fortschritte mache, daß sich die Methode der Lehrer verbessere, ihr Fleiß sich vermehre, ihre Zeit sich ausdehne, sollen sie gleichgiltig zusehen, und in dem, was zunächst ihre Pflicht betrifft, zu ihrer eigenen Schande, zum größten Schaden der Jugend, zum Nachtheile der Religion und Sittlichkeit gleichgiltig bleiben? Sollen sie nicht stets und überall zugegen sein? Was liegt aber den Seelsorgern hinsichtlich der Wiederholungsschulen ob? Es werden, möchte man sagen, die Schüler der Elementarschule im Religionsunterrichte schon hinlänglich unterrichtet. Die Wiederholungsschule fällt auf die Sonn- und Feiertage, wo die Christenlehre in der Kirche vorgetragen wird. Die Zeit ist ohnehin sehr kurz, u. s. w. — Wir wollen uns obige Frage zum Gegenstande der Untersuchung machen, und sie in folgende einzelne Fragen ausdehnen: 1) Soll der Seelsorger in der Wiederholungsschule die Lehren der Religion näher entwickeln? 2) Wie soll er diesen Religionsunterricht daselbst behandeln?

Bei Behandlung der ersten Frage wollen wir zugleich die Vorwände, welche gegen unsre Behauptung vorgebracht werden, beseitigen, und bei Beantwortung der zweiten Frage außer dem Inhalte auch den Geist hervorheben, in welchem dieser Unterricht der Jugend ertheilt werden soll.

1.

Soll der Seelsorger in der Wiederholungsschule die Lehren der Religion näher entwickeln?

Die Wiederholungsschule ist wie die Elementarschule eine Volksschule. In die Volksschule werden nicht nur alle Kinder des Volkes aufgenommen, sondern es wird darin auch Alles gelehrt und geübt, was im Volksleben vorkommt, und was die heranwachsende Jugend, was jeder Mensch wissen, verstehen, und thun muß, um mit Andern glücklich und friedlich zu leben. In der Volksschule muß vorzüglich die Religion gelehrt werden, denn sie ist das Allerwichtigste, das jeder Mensch braucht, und wissen und üben muß. Wenn das Allerwichtigste nicht gelehrt würde, so wäre sie keine Schule für das Volk und seine Bedürfnisse. Man könnte auch sagen: sie wäre keine Schule, sondern eine Dressuranstalt, in der man Menschen wie Thiere zu einem gewissen Gebrauche für Andere abrichtet, aber sie nicht anleitet, das zu erreichen, wozu ihnen die schönsten Anlagen, das Vermögen der Gotteserkenntniß, das Gefühl der Sehnsucht nach Gott, und das Verlangen, ihm zu gefallen, und mit ihm selig zu sein, gegeben sind. Die Wiederholungsschule ist, wie gesagt, auch nichts anderes als eine Volksschule, und darum gehört in dieselbe der Religionsunterricht. Religion ist das, was Allen, und zuerst noth thut, ohne welche es kein würdiges Menschenleben in keinem Alter, in keinem Geschlechte und in keinem Stande gibt. Der Religionsunterricht gehört in die Wiederholungsschule, mag sie am Werktage oder Sonntage gehalten werden. Er gibt dem ganzen Lehrgeschäfte seine Bedeutung und verschafft der Erziehung ihren Einfluß. Was soll denn der Unterricht im Lesen, Schreiben und Rechnen, in verschiedenen Wissenschaften und Fertigkeiten zu bedeuten haben, wenn die Religion nicht an der Spitze steht, und nicht immer wiederholt zuruft: die Erkenntniß Gottes und seines Willens ist die erste Wissenschaft, tugendhaft und fromm leben ist die größte und süßeste Kunst, die Gottseligkeit der größte

Gewinn, ein edles Gemüth, ein reiner Sinn und Wandel die höchste Ehre, ein ruhiges Gewissen der schönste Schatz, und Werke der Tugend üben, die höchste Seligkeit! Was soll aller Unterricht, wenn die Jugend wie sie es in diesen Jahren zu sein pflegt, von tausend Gefahren umgeben ist, wenn sie unerfahren und leichtsinnig sich hinreißen läßt, wenn sie ohne Warnung in die Thorheit des Lasters sinkt, sich an Körper und Geist entnervt, zerrüttet, und wo nicht in Krankheit, Tod und Grab, doch in Schande, Schmach, Kummer und Noth stürzt, und sich bittere Tage und Stunden bereitet! Alle jene profanen Wissenschaften und Künste machen nicht glücklich, wenn das Eine fehlt, Religion, Tugend und Frömmigkeit.

Gemeiniglich pflegt sich die Jugend in jenen Jahren, in welchen sie die Wiederholungsschule zu besuchen hat, von dem elterlichen Ansehen so viel wie möglich los zu machen, und ihre eigenen Wege immer freier und selbstständiger zu gehen. Ich möchte wissen, ob es ihr zuträglich sei, wenn sie mit dem elterlichen Einflusse auch den jeder andern, insbesondere der kirchlichen Auctorität abschüttelt; ob es zulässig sei, sie so ganz unbekümmert gehen, irren, und verirren zu lassen? Mag es ihr lästig fallen, wenn der Seelsorger ihre Wohlfahrt wahrnimmt, seine Stimme bei ihrem Thun und Treiben erhebt, und mag sie wohl auch mißachtet werden, diese Stimme: er muß sich als Mentor, als väterlichen Freund und Führer aufdringen. Nicht jedem Einzelnen kann er nachgehen, und zur rechten Zeit und am rechten Orte ein Wort der Liebe und des Ernstes reden, nicht die Christenlehre bietet die Gelegenheit dar, die Lehren der Religion und Sittlichkeit so ganz genau für das Alter und die Bedürfnisse dieser Jugend anzuwenden, und immer wieder auf dasjenige zurückkommen, was derselben doch fast immer wiederholt und eingeprägt werden muß, soll die Zeit für das, Alle Betreffende und Wichtigere nicht zersplittert werden. Was bleibt nun übrig, als in der Wiederholungsschule die Lehren der Religion,

wie sie für diese Schüler ihre unmittelbare Anwendung finden, näher zu erörtern und tiefer in den Herzen zu begründen? Was bleibt übrig, als die diesem Alter angemessene Sitten-, Pflichten- und Anstandslehre, die Warnung vor Gefahren, die Ermunterung zu Bescheidenheit, Eingezogenheit, Mäßigkeit, Keuschheit, Gehorsam und Gottesfurcht, hier vorzutragen?

Gewöhnlich sind Sonn- und Feiertage jene Tage, an welchen die Gefahren für die Jugend am häufigsten sind. Es gibt da Zusammenkünfte, Spiele, Genüsse, Ergötzlichkeiten, Spaziergänge u. s. w., die manchem schädlich werden können. An Sonn- und Feiertagen ist das Gemüth für Warnungen und Ermahnungen empfänglicher. Der Tag, die Bedeutung des Festes, die Würde der Feier, die Religionsvorträge haben dasselbe schon vorbereitet. In jenen Vorträgen, wie in der Bedeutung des Festes liegt etwas, das mehr und mehr zu entwickeln und für die Jugend zum deutlichern Verständnisse hervorzuheben ist, wenn diese Jugend nicht un- oder halbwissend aufwachsen soll, wenn man sie nicht dem Zweifel und der Verkommenheit alles Guten überlassen will. Wenn man noch bedenkt, daß einzig in diesen Jahren der ausgestreute gute Saame leicht aufgenommen werden kann, was soll der Seelsorger nicht benützen? Ich meine so: Die meisten Jünglinge besuchen die Unterrichtsanstalten nur bis zum 18. Lebensjahre. Die wenigern Bauerssöhne auf dem Lande bleiben in ihrer Heimath. Die meisten in Städten und auf dem Lande lernen Handwerke. Mit dem 17. und 18. Lebensjahre werden sie freigesprochen und wandern in die Fremde. Da ists zu Ende mit dem zusammenhängenden und systematischen Religionsunterrichte. Andere treten in Dienste, und mit dem 20. Jahre in den Militärdienst. Da ist's wieder mit dem Religionsunterrichte zu Ende. Der Materialismus der Zeit hat die Sonn- und Feiertage größten Theils in Arbeitstage umgeschaffen; Schreiber, Studierende, Handelscommis, Bediente, Kutscher, Hausknechte, Fuhrleute, Professionisten 2c.

haben an diesen Tagen weit mehr als an andern zu thun. Alle außerordentlichen Geschäfte werden in der Regel auf die Sonntage verlegt, Lustbarkeit, Besuche, Einkäufe, Alles, Alles, was zum Berufsgeschäfte und nicht zu demselben gehört, muß bei Jung und Alt zur Entheiligung des Sonntages dienen. Um das Wort Gottes, um Erbauung kümmert man sich manchmal wenig. Darum kann's nicht anders sein: die Menschen werden, wie sie eben sind, d. h. auch von den Nachkommen ist nichts besseres zu erwarten, so lange für Religion und Religionsübungen nicht bessere Anstalten getroffen werden, so lange der Dienst des wahren lebendigen Gottes nicht wieder über allen Dienst der Selbstsucht, über allen Mammonsdienst, über Industrie, und Materialismus gestellt wird. Soll unter solchen Umständen nicht Alles zu Grunde gehen, so muß doch wenigstens noch jede Gelegenheit benützt werden, um das Gute soviel möglich haltbar zu fixiren, und von Jugend auf ins Leben zu verweben und unverlierbar zu machen. Wenn sonst gar kein Grund vorhanden wäre, auch die Wiederholungsschule für den Religionsunterricht zu benützen, so wäre es die Frivolität der Zeit, die, statt die Jugend zum Höchsten emporzuheben, geradezu von demselben abzieht.

Wenn es aber die Wiederholungsschule als eine Volksschule, wenn es die Bestimmung des Tages, wenn es der Zustand der Jugend, wenn es die Beschaffenheit des Zeitgeistes mit sich bringen, daß auch die Wiederholungsschule für den Religionsunterricht, wenigstens für den praktischen benützt werde, wem liegt die Pflicht ob, denselben zu ertheilen? Niemanden als dem Seelsorger. Er ist der Religiouslehrer; er ist der Religionslehrer der Jugend. Der Diener des Evangeliums darf keinen Augenblick versäumen; selbst da, wo man ihn nicht verlangt, muß er zugegen sein, und herbeiführen zum Gastmahle des Lebens, so viele er kann. Compelle intrare. Ich beschwöre dich, sagt der Apostel, verkündige das Wort, halte an, es möge gelegen sein oder nicht,

weise zurecht, warne, ermahne mit aller Schonung und Lehrweisheit. II. Tim. 4, 1—2.

Weiß der berufseifrige Seelsorger, daß er jede Gelegenheit benützen müsse, so kann er die Wiederholungsschule unmöglich verabsäumen. Er ist Jugendlehrer, und als solcher muß er sich zur Fassungskraft aller herablassen. Er ist nicht nur Lehrer, sondern auch Leiter, Führer und Erzieher. Knaben und Mädchen von 14—18 Jahren fordern eine eigene Behandlung, und der Seelsorger ist es, der seinen Lehrvortrag ihrer Fassungskraft und ihren Bedürfnissen anpassen muß. Nach dem Geiste unsrer Schulgesetze soll der Seelsorger in der Wiederholungsschule erscheinen. Warum dieses? etwa um Aufseher zu sein, damit der Unterricht des Lehrers nicht gestört werde? Der erste Lehrer der Jugend soll zum Diener des Lehrers werden? Das ist wohl schwer anzunehmen, schwer zu begreifen, und liegt auch nicht im Sinne der Gesetze. Der Seelsorger soll erscheinen um den Unterricht zu leiten, anzuordnen, und selbst zu betreiben, soll erscheinen um auf das Wohlverhalten, auf Sittsamkeit und Wohlanständigkeit einzuwirken.

Was er nun vor allem als das Erste und Nothwendigste betreiben muß, ist der Religionsunterricht.

Unter keinem Vorwande darf er sich davon lossagen, und auch nicht lostrennen lassen. Das Erste nicht, weil er selbst seine heiligste Pflicht verletzte; das Zweite nicht, weil er ein fest begründetes Recht nicht aufgeben darf.

Die Vorwände, unter denen sich freilich mancher träge Seelenhirt lossagen möchte, sind etwa, daß er Arbeit genug habe, und die sonntäglichen Verrichtungen alle seine Zeit und Kräfte in Anspruch nehmen; daß man auch zuviel lehren könne; daß dem Lehrer die Zeit für andere Gegenstände entzogen werde; daß die Jugend darüber, weil sie immer das Gleiche hören müßte, verdrossen werde; daß selbst die Staatsgesetze die Wiederholungsschule nur für die profanen Gegenstände anordnen. Andere sagen: die Christenlehre sei für den

Religionsunterricht bestimmt; es sei unnütz und unzweckmäßig, das Einerlei wiederholt zu lehren, und an zwei Orten aus dem Einen Zwei zu machen. — Wir wollen diese Vorwände beleuchten.

Es ist wahr, die sonntäglichen Verrichtungen nehmen allen Kraftaufwand des Seelsorgers in Anspruch. Sich auf die Religionsvorträge vorzubereiten, oft noch Beicht zu hören, den homiletischen Vortrag zu halten, das Amt der hl. Messe zu singen, zu beten, die Nachmittagschristenlehre, und die Vesper zu halten, erschöpft gewiß auch den kräftigsten Mann, und noch mehr, wenn er den Filialisten auch noch besondern Religionsunterricht ertheilen, und überdieß Allen Rath, Bescheid, Belehrung geben, auch nebenbei noch manche schriftliche Ausfertigung besorgen muß. Allein das sonntägliche Evangelium, die kirchliche Festzeit, das abgehandelte Predigtthema, den Inhalt der Christenlehre praktisch anzuwenden, einige Erinnerungen anzuknüpfen fordert wenige Anstrengung, und eben so wenig Zeit.

Ein anderer Vorwand ist, man könne auch zuviel lehren. Diese Behauptung enthält wieder eine Wahrheit. Es ist nur zu wahr, daß man der Jugend Alles durchs Wort beibringen will, und daß, was so heilig ist, durch viel müßiges Gerede zersetzt und aufgelöst wird. Allein wenn man auch manchmal mit den Worten, wie gerade in den Sonntagspredigten und Christenlehren, sparsamer sein dürfte, so darf doch in der Wiederholungsschule ein religiöses Wort, damit sie eben eine Schule sei, nicht fehlen. Es ist gar nicht zu viel gelehrt, wenn eine Anwendung von der Predigt auf die Sitten der Jugend gemacht, wenn eine wohlmeinende Erinnerung, ein ruhiger Verweis, eine zeitige Warnung, eine kräftige Ermahnung ertheilt wird. Es gehört doch auch nicht in die Kirche, dasjenige zu rügen, was eigentlich, s. v. v., Sache der sogenannten Flegeljahre ist.

Daß die Wiederholungsschule auch für andere Gegenstände bestimmt sei, bedarf keines Beweises; aber sie ist es

für dieselben nicht allein. Die Religion hat ebenfalls ihren Antheil, und wird dieser ihr verhältnißmäßig zugeschieden, so bleibt auch für die andern Gegenstände noch das rechte Maaß übrig. Der Lehrer darf seinen Lektionsplan nur so anlegen, daß für die einen Gegenstände mehr Hausaufgaben gegeben, und die andern auf 3—4 Sonntage vertheilt werden, sodann daß die Correcturen bald durch ihn selbst, bald in der Schule durch die Schüler vorgenommen werden. Auch mag sich der Pfarrer selbst bereitwillig finden lassen, einen und den andern Gegenstand zu leiten, vorzunehmen, und die einschlägigen Aufgaben zu corrigiren. Immerhin ist seine Gegenwart nützlich, und nur auffallend die Wahrnehmung, daß er dem Schullehrer oft gerade nicht angenehm sei.

In der Schule wieder von Religion zu hören, macht die Jugend nicht verdrossen, wenn, was dort gesagt wird, im Tone der Freundlichkeit und des Wohlwollens vorgebracht wird. Gesetzt aber auch, es widere sie an, Ermahnung auf Ermahnung, Ernst auf Ernst zu hören, so muß sie sich eben das gefallen lassen. Wenn sie von der wohlmeinenden Absicht überzeugt ist, so wird sie es fühlen, daß das Gute aufgenöthigt werden müsse. Ihre Abneigung dient dem Seelsorger nicht zum Entschuldigungsgrunde, sich seiner Pflicht zu entheben.

Wollten aber Staatsgesetze den Religionslehrer von der Wiederholungsschule als solchen ausschließen [1]), und ihn nur als Hüter und Wächter und Ordner hineinstellen, so erinnere er sich, daß er ein Recht und eine Pflicht an die Wiederholungsschule habe, von dem er nicht ablassen könne. Doch trete er sanft vermittelnd und die Widersprüche versöhnend auf, und dringe darauf, daß durch höhere Ausgleichungen seine Rechte ungeschmälert bleiben.

---

1) Das badische Sulgesetz sagt ausdrücklich, daß die Wiederholungsschule auch zur Fortsetzung des Religionsunterrichtes bestimmt sei.
Anm. d. Red.

Daß der Religionsunterricht am Sonntage allein in die Christenlehre in der Kirche gehöre, kann ich nicht zugeben, da ich der gewiß nicht unrichtigen Ansicht bin, er gehöre zu jedem Jugendunterrichte, wo und wann er auch gehalten werde. Der Religionsunterricht gehörte in die Wiederholungsschule, wenn sie auch an einem Wochentage gehalten würde; er gehört um so mehr dahin am Sonntage, selbst wenn auch eine Christenlehre gehalten wird. Die Christenlehre gewährt nicht, wie schon erwähnt wurde, was gerade den die Wiederholungsschule besuchenden Zöglingen immer, und am meisten noth thut; sie kann nicht immer auf die Bedürfnisse dieser Jugend gehörige Rücksicht nehmen; sie kann nicht den Predigtinhalt, die Festbedeutung, die kirchlichen Ceremonien noch besonders neben dem Verlaufe ihres Zusammenhanges herbeiziehen und erklären. Es paßt nicht, Rügen und Ermahnungen, die sich dort anbringen lassen, auch hier einzuflechten. Mag die Christenlehre auch eine Erweiterung des Stoffes und eine tiefere Begründung erhalten, so fehlt doch jene graduelle Verschiedenheit, welche gerade dem Alter der Wiederholungsschüler auf seiner bestimmten Stufe angemessen ist.

So gibt es also keinen Vorwand, der in sich einen Grund enthielte, welcher den Seelsorger vom Religionsunterrichte in der Wiederholungsschule abhalten könnte. Nicht immer das Einerlei soll vorkommen, dieß muß zugegeben werden; aber der Stoff ist reich und mannigfaltig, und die Form seiner Behandlung verschieden. Diese Bemerkung leitet uns hinüber zur zweiten Frage.

2.

Wie soll der Seelsorger den Religionsunterricht in der Wiederholungsschule behandeln?

Die Christenlehre, für die erwachsene Jugend in der Kirche ertheilt, gibt einen erweiterten und tiefer begründeten Unterricht, wie ihn die wachsenden Fähigkeiten und fortschreitenden Bedürfnisse der Zöglinge fordern. Der gute Katechet schreitet in Auswahl und Behandlung des Stoffes vom Was

zum Warum, vom Aeußern zum Innern, vom Begründeten zum Grunde, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, von der Erscheinung zu ihren Kräften und Gesetzen, vom Concreten zum Abstrakten, zu Ideen und Idealen, vom Einzelnen zum Zusammenhange und zur Ordnung gerade so fort und empor, als die Fassungskraft der Jugend wächst, und das Bedürfniß zum Vorschein kommt. Denn der Mensch entwickelt sich am stärksten und schnellsten in jenen Jahren, in welchen er die Sonntagschristenlehre zu besuchen hat. Der Verstand erwacht, die Vernunft reift heran, die Phantasie blüht auf, das Gemüth erschließt sich, die Sinnlichkeit wird rege, die Beziehungen zu verschiedenen Menschen mehren sich. Der Katechet erstrebt die Erweiterung des Wissens, die Anregung und Läuterung des Gemüthes. Er begründet die Glaubenslehre tiefer, er nimmt Rücksicht auf Anfechtung und Versuchung. Jetzt erst stellt er Ideale auf, handelt vom freien Willen, Selbstständigkeit und dem sittlichen Charakter, enthüllt die Ideen von Gerechtigkeit, Heiligkeit und Weisheit Gottes, von der Bedeutung der Erlösung, vom Werke des heil. Geistes, vom Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft, von der Kirche und ihrer Bedeutung, vom Primat, von den Unterscheidungslehren der katholischen Kirche, von den wesentlichsten Einrichtungen, von der Priesterweihe und dem Ehestand, von den Ständen in der Welt. Jetzt erst wird die Denk- und Handlungsweise der Welt vorgehalten, die Beweggründe des Guten werden in ihrer Reinheit hervorgehoben, die schlechten Motive so vieler sonst schöner Handlungen bezeichnet.

Aber alles dieses, wenn gleich auch Unterricht für die Wiederholungsschüler, ist doch nicht ausschließlich geeigneter Unterricht für dieselben. Es gibt noch manches Andere, das für sie an Ort und Stelle wäre. Ich möchte in die Wiederholungsschule verweisen vor Allem die Uebersicht des Ganzen, was in der Elementarschule gelernt wurde, damit das Gewonnene theils erhalten, theils im Zusammenhange durch-

schaut, und als Grundlage des weitern Unterrichtes festgestellt werde. Wer da bedenkt, wie flatterhaft, unstet, und ganz verzehrt von Weltgedanken der Geist der Jugend in diesen Jahren, wie abgezogen von allem Ernste er sei, wird diese Ansicht nicht bestreiten. Ich habe schon öfters die Erfahrung gemacht, daß Jünglinge und Jungfrauen, da sie einmal nicht mehr täglich mit dem Religionsunterrichte beschäftigt waren, auf eine Staunen erregende Weise von allen religiösen Gedanken und Begriffen abkamen, und das Meiste vergaßen, darum bei allem weitern Unterrichte auch nie recht wußten, woran sie waren. Ich lege aus diesem Grunde ein großes Gewicht auf diese Uebersicht und Zusammenstellung, die stets vorhält und erinnert. Deßhalb gehören auch in die Wiederholungsschule, um den obigen Zweck zugleich zu erreichen, die großen Hauptwahrheiten und Hauptthatsachen des Christenthums nach ihrer ganzen Bedeutung. Diese Wahrheiten sind so beschaffen, daß sich in ihnen eine Summe von einzelnen Lehren concentrirt, und zusammengefaßt werden kann, z. B. Gott ist unser Vater. Jesus Christus ist der eingeborne Sohn des ewigen Vaters. Er ist der Weltheiland und Erlöser. Die Kirche ist die Erfüllung des heil. Geistes, der Leib Christi, die Kirche zu Rom der Mittelpunkt der Einheit, und v. A. Der Katechet vermöge seine Zöglinge dahin, daß sie entweder das Mannichfaltige in seine Einheit zusammenfassen, oder von der Einheit ausgehend das Mannichfaltige, so darin liegt, entwickeln. So z. B. kann die Erlösung durch das ganze Werk Christi verfolgt und durchgeführt werden.

Ich möchte in die Wiederholungsschule verweisen den Unterricht über die confessionellen Lehren und ihre Gegensätze. Denn jetzt treten die Zöglinge in die Welt; ihr Leben vollbringen sie nicht mehr im elterlichen Hause und in der Schule; sie kommen mit Glaubensgenossen anderer Confessionen in Verbindung; sie fragen nach dem Grunde der Verschiedenheit ihres Bekenntnisses, ihres Kultus, und ihrer Sitten; sie hören Manches zum Nachtheile und Vortheile der einen oder

andern Confession reden; sie sind vielleicht in nähere Verhältnisse mit andern Confessionsgenossen getreten. Was weder in der Elementarschule, noch in der Kirchenchristenlehre ausführlich genug dargelegt werden kann, paßt am besten in diesen engern Kreis.

Ich möchte in die Wiederholungsschule verweisen den Unterricht über das Kirchenjahr. Bisher waren vielleicht die einzelnen Feste zur Sprache gekommen, und die Festzeiten etwa in ihrer abgesonderten Bedeutung hervorgehoben worden. Jetzt aber sollen sowohl Festzeiten als Festtage in ihrer Beziehung zu den Grundwahrheiten des Christenthums dargelegt werden. Auch diese Behandlung erreicht den Zweck der Wiederholungsschule, welcher überhaupt kein anderer ist, als das Erlernte zu erhalten, zu erweitern und zu befestigen. Sie ist Wiederholung und Bereicherung nach dem wachsenden Bedürfnisse. Ein solcher Unterricht führt die Zöglinge in das Leben und Ausprägen des christlichen Geistes ein.

Ich möchte dahin verweisen den Unterricht in den Ceremonien der Kirche, in den Gebräuchen und Sitten der Gläubigen. Daß dieser Gegenstand einer besondern Behandlung würdig sei, kann Niemand in Abrede stellen, der sich überzeugt, daß Unkirchlichkeit und Mißachtung frommer Gebräuche ihren Grund einzig in der Unkenntniß haben. Es läßt sich auch dieser Unterricht mit dem regelmäßigen katechetischen Unterrichte in der Kirche nicht so ganz und genau verbinden, daß eine vollständig genügende Kenntniß erlangt würde.

Ich möchte dahin verweisen einen Unterricht über die Einrichtungen der Kirche, über Abstufungen ihrer Diener, über den Zweck des Primats zur Erhaltung und sichtbaren Darstellung der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft der Liebe, über den Episkopat und die Seelsorger; über die wichtigsten Kirchenvorschriften, über die verschiedenen Stände, und ebenso einen Unterricht über die Einrichtungen des Staates — so weit er aus religiösem Gesichtspunkte zu betrachten ist.

Ich möchte dahin verweisen einen Unterricht über die

Pflichten der Jugend. Kein Alter hat so viele Gefahren für Glauben und Tugend, als dieses. Es erwachen in den jungen Leuten Zweifel über die Glaubenswahrheiten, oder sie hören dieselben von Andern. Sie verfallen auf Einwürfe oder werden darauf geführt, und eben dadurch so leicht irre gemacht, wenn sie nicht das Ganze mit seiner hohen Segenskraft überblicken und vor Augen haben. Man denke sich die Gefahren für Unschuld und Tugend. Der Geschlechtstrieb erwacht. Die Jugend sinnt nach; sie sieht, und hört, und kennt die Bedeutung. Eitelkeit, Ehrgeiz, Gefallsucht, Genußsucht, Leichtfertigkeit, Uebermuth tauchen auf. Die bösen Triebe werden durch die Schwachheit der Vernunft, durch die Beweglichkeit des Herzens, durch das Beispiel Anderer, durch schillernde Grundsätze, Veranlassungen zum Vergnügen, zum Trunk und Spiele, durch den Genuß geistiger Getränke, durch Wohlhabenheit und Kleiderpracht begünstigt. Gewiß muß der Seelsorger auf all dieses Rücksicht nehmen, und mit den geeigneten Lehren, Warnungen und Ermahnungen begegnen. Das Wichtigste ist wohl, daß er auf diese Gefahren aufmerksam mache [1]).

Ich möchte in die Wiederholungsschule verweisen die Lehre von der Wohlanständigkeit und Bescheidenheit, weil Jünglinge und Mädchen in diesen Jahren meistens blutwenig von den Ansprüchen und Anforderungen Anderer an sie, besonders der Vernünftigen, Gebildeten und Wohlgesitteten kennen.

Mag man auch alle Sorgfalt einer industriösen Bildung zuwenden, es bleibt dennoch immer noch Wichtigeres zu lehren und zu lernen übrig; es ist dasjenige, was Verstand und Herz zugleich bildet, und den Neuling in der Gesellschaft zu einem tugendhaften Menschen macht.

In die Wiederholungsschule ist zu verweisen das Abfra-

1) Hieher gehört dasjenige, was Hirscher im zweiten Buche seiner Katechetik zweiten Theiles 2 Hauptstücke in Betreff der Pflege des sittlichen Wandels bei der erwachsenen Jugend vom Katecheten fordert.

gen über den Inhalt der homiletischen Vorträge. Die Jugend muß fort und fort angehalten werden, auf die Predigt aufzumerken, und den Inhalt zu behalten, damit der Kanzelredner in der Folge nicht tauben Ohren predige. Eine gewisse Anleitung und Uebung ist unerläßlich, soll der Gedankengang des Predigers beobachtet und Verstand und Willen angesprochen werden. Der Seelsorger kann keine bessere Gelegenheit finden auf den Bau einer Rede, auf die Durchführung seines Themas aufmerksam zu machen, als eben die Wiederholungsschule, und wie soll er sich überzeugen, daß seine Religionsvorträge Eingang gefunden haben, wenn er in der Wiederholungsschule nicht Umfrage hält? Statt des Abfragens mag er indessen auch die Fertigung der Predigtaufsätze anordnen, und die Correctur derselben vornehmen. Mit dieser Correctur wird er nothwendig auch die Wiederholung der Hauptpunkte seines Vortrags verbinden müssen, und zugleich die stete Anleitung verbinden können, wie auf Eingang, Text, Hauptsatz, Abtheilung und Unterabtheilung wohl zu achten sei.

Bedenkt man den Reichthum und Umfang des Materiales, das Neue und Ungewohnte, wie es der neue Diözesan-Katechismus darbietet, so wird man wohl sich genöthigt sehen, auch einen Theil der Zeit für die Wiederholungsschule dem Religionsunterrichte zuzuwenden, und namentlich möchte ich Hirschers Leben Jesu als Lesebuch gebraucht wissen, wenn nicht die sonntäglichen Evangelien und Episteln gelesen werden sollen. Wie sehr der Katechet auf Alter und Fortschritte, auf das eintretende Verstandesbedürfniß, auf die erwachende Vernunft, auf den Unterschied des Geschlechtes, auf die besondern religiösen und moralischen Bedürfnisse und Hindernisse, wie sie Ort, Umstände und Persönlichkeit darbieten, Rücksicht nehmen müsse, versteht sich von sich selbst. Hirscher sagt [1]: Natürlich müssen es die Rücksichten auf die besondern

1) Katechetik, §. 23, S. 106.

Bedürfnisse sein, nach denen das Eigenthümliche, was der katechetische Vortrag solchen Individuen vorzulegen hat, bestimmt werden muß. Der Katechet mache sich nur diese Bedürfnisse klar, so wird er weder über die eigenen Materien, die vor solchen Zöglingen zur Sprache kommen müssen, noch über die Modificationen und Individualisirungen, unter denen das Allgemein-Christliche vorzutragen sei, im Zweifel bleiben können. Er wird einsehen, daß die Fragen über Wesen und Ursprung der Religion, über natürliche und positive Offenbarung, über Religion und Theologie, über die verschiedenen angeblich positiven Offenbarungen, über das Verhältniß des Christenthums zu ihnen und zur Weltgeschichte, über die Quellen des Christenthums überhaupt, und jede im Einzelnen, über die Geschichte seiner vornehmsten Dogmen, über die kirchliche Gesellschaft seiner Bekenner, die Geschichte ihrer Verfassung und ihres Kultus, über seine Ausbreitung und deren Hindernisse, über seinen Einfluß auf Verfassung und Geschichte der Völker, über seine widrigen Schicksale, über die Gründe und Folgen der größern kirchlichen Bewegungen, insbesondere der Reformation: er wird, sage ich, einsehen, daß diese und ähnliche Fragen bei den gedachten Zöglingen wesentlich und in zweckdienlicher Ausführlichkeit zum Vortrage gebracht werden müssen. Zwar redet der Katechetiker von jenen Zöglingen, die eine höhere Laufbahn verfolgen; ich sage aber, selbst der gemeine Mann bedarf heut zu Tage eines solchen Unterrichtes.

Wenigstens beweisen jene Worte, wie Vieles noch zu lehren sei, und wie sehr jede Gelegenheit, jeder Augenblick dazu benützt werden soll.

Die Darstellung und das Lehrverfahren hat hier ebenfalls seine Eigenthümlichkeiten. Sie sind durch die Christenlehre in der Kirche und durch die kurze Dauer dieser Schule geboten. Ein besonderer abgeschlossener Religionsunterricht dürfte hier nicht am Orte sein. Das Rhapsodische genügt. Wenn nur der Inhalt der Predigt und Christenlehre auf die Be-

dürfnisse der Wiederholungsschüler jeweils angewendet, und ihnen ans Herz gelegt wird, und dieß auf eine Weise, daß der Glaube befestigt, die Ueberzeugung unerschütterlich, der Wille gekräftigt und angetrieben wird. Höchstens dürften einige Punkte ausgehoben und nach ihrer Tiefe, ihrem Umfange und ihrer Fruchtbarkeit erörtert werden. Es möchten jene sein, die der Jugend in jenem bestimmten Alter am nächsten liegen, und doch von ihr nicht erkannt und beherzigt, oder ihr durch die Anfechtung des Zeitgeistes entrissen werden könnten. — Vielleicht dürfte eine Erinnerung, eine Ermahnung und Warnung, ein wohlmeinender Zuspruch, ein und die andere Frage mehr nützen als ein langer akroamatischer Vortrag. Ueberhaupt ist Kürze das erste Erforderniß, und somit das erste Gesetz für den Katecheten.

Weniger auf die Form, mehr auf den Geist kommt es auch hier wie bei allem Religionsunterrichte an, und von ihm hängt es ab, ob er nützlich und fruchtbringend sei, oder ob er bloß an den Ohren verhalle. Der rechte Geist, in welchem der Religionsunterricht überhaupt und auch der in der Wiederholungsschule ertheilt werden soll, ist der Geist Jesu und seiner Apostel. Jesus und seine ersten Diener hatten keine andere Absicht, als die Menschen zur Erkenntniß ihres Schöpfers und Vaters, zur Erkenntniß seines Sohnes, und zur Aufnahme seines Geistes zu führen. Mit der Erkenntniß Gottes und des ewigen Heiles wollten sie alle Menschen beseligen; sie wollten sie bessern und heiligen; sie wollten sie in Liebe und Eintracht verbinden, und so gemeinschaftlich zum Ziele ihrer Bestimmung leiten. Jesus lehrte, was ihm der Vater aufgetragen, und was er beim Vater gesehen, und dadurch wollte er zum ewigen Leben führen. Joh. 12. 47 — 50. Die Apostel lehren nicht die Weisheit dieses Zeitalters und und der Großen dieser Welt, sondern Gottes geheimnißvolle Weisheit. Sie kümmern sich nicht um Partheifragen; sie halten sich ferne von nutzlosen Streitfragen; sie reden was sie vom Herrn erhalten und wie der Geist sie antrieb, und

die Liebe sie beseelte. Der Geist der Wahrheit und der Liebe trieb sie einzig. Nicht nur hatten sie selbst Friede, sondern sie ermahnten auch zu einem friedlichen und einträchtigen Lehrverfahren.

Ihr Beispiel sei Vorbild für jeden Religionslehrer. Er darf kein gelehrter Zänker dieses Zeitalters sein. Er darf nicht auf Rednerprunk, auf Weisheit der Weltweisen, auf Klugheit der Weltklugen, auf Erhabenheit der Rede sich Großes einbilden. Das Kreuz Christi und die Lehre vom Kreuze behauptet ohne Rednerprunk seine göttliche Kraft für die Geretteten, und den Verlornen ist sie Thorheit, auch wenn sie in allem Glanze und Pracht der Weltweisheit einherschreitet. Der thöricht scheinende Vortrag, der von Glauben und Liebe, von wahrem Religions- und Seeleneifer beseelt ist, erquickt und sättigt die Gläubigen. Christus, seine ganze Person, und sein ganzes Werk sind göttliche Kraft und Weisheit, so schwach und thöricht sie scheinen. Ja gerade die, welche für Thoren gelten, die schwach, niedrig, verachtet und nichts geltend sind, erwählt Gott zu seinen tauglichsten Werkzeugen. — Möchte doch jeder Religionslehrer und selbst jener in der Wiederholungsschule mit dem Apostel sagen können: Ich bin nicht mit Erhabenheit der Rede oder der Weisheit aufgetreten, um euch das Zeugniß von Christo zu verkündigen; ich maßte mir nicht an, von etwas Anderm bei euch zu wissen, als allein von Jesu Christo und zwar von diesem Gekreuzigten.

Möchte nur jeder es als seine schönste Aufgabe ansehen, Religion, Glauben und Liebe zu Christo predigen. Alle andere Weisheit ist ohne sie leerer Tand, und alle Lehren über Natur und Geschichte tragen zu einem wahren sittlichen und glücklichen Leben nichts bei. Thoren sind jene, die dem Religionsunterrichte das Profane vorziehen; sie werden zu Schanden. Ich weiß von nichts Anderm bei euch, sagt der Seelsorger in der Wiederholungsschule, als von Jesu Christo allein, und zwar von diesem Gekreuzigten.

Dann muß er aber seinen Religionsunterricht auf die hl.

Schrift, auf die Ueberlieferung und die Entscheidung der Kirche gründen. Wie ihm die hl. Kirche in der hl. Schrift, in ihrem gleichlautenden Glauben, in den Aussprüchen der Väter und in den Symbolen der Kirche Christum darbietet, so muß er ihn seinen Schülern bieten. Er darf nichts anders suchen, als daß dieselben Christum gewinnen und zu ihm in Glaube und Liebe heranwachsen. Er darf kein Mann der Schulmeinungen, der Tagesneuigkeiten, der prunkenden Ansichten, der Meinungen und der Vorurtheile sein; er darf weder sich, seine Ehre, seinen Ruhm, seinen Eigennutz noch das Interesse einer Parthei suchen; er darf weder auf Lob oder Tadel der Menschen noch auf Belohnung oder Strafe sehen; er darf Niemand als Gott allein fürchten.

Wenn ich auch zugebe, daß die confessionellen Lehren in der Wiederholungsschule vorgetragen werden, so möchte ich doch nicht wünschen, daß in so zarten Gemüthern durch bittere Polemik und heftige Ausfälle auf andere Glaubensgenossen der Fanatismus angefacht würde. Leicht könnten sich Jünglinge zu bösartigen, beleidigenden, und friedenstörenden Excessen gegen Akatholiken hinreißen lassen. Religion und Vernunft gebieten einmal, daß wir Andersgläubige nicht verachten, anfeinden und verfolgen. Wir müssen in Liebe und Frieden mit ihnen umgehen, und sie als Menschen und Brüder, wenn gleich als Irrende, behandeln. Controversen könnten diesem Alter leicht schädlich werden. Dagegen ist nicht zu läugnen, daß einem kalten Indifferentismus mit aller Sorgfalt vorgebeugt werden muß, daß die Zöglinge eben jetzt, da sie in die Gesellschaft eintreten und im Leben sich zurecht zu finden anfangen, die Unterscheidungslehren nach ihrem Grund und Umfange kennen lernen müssen, damit sie im Stande seien, ihren Glauben zu beweisen, zu vertheidigen und zu rechtfertigen. Es bieten sich ihnen so manche Erscheinungen der Verschiedenheit des kirchlichen Lebens der Confessionen dar; sie dürfen dieselben nicht als außerwesentlich und zufällig ansehen, sondern sollen erkennen, wie sehr sie im Geiste der

Confession gegründet seien. Jetzt ist's an der Zeit, der Jugend Hochachtung und Ehrfurcht, Ergebenheit und Treue gegen die Kirche einzuflößen. Gerade in diesen Jahren wird den meisten das hl. Sakrament der Firmung ertheilt, dessen Zweck kein anderer ist, als im Glauben und Christenwandel zu befestigen.

Polemik, sagte ich, sei nicht anzuwenden; doch gibt es eine Polemik, ohne welche der Unterricht gar nicht bestehen kann. Es liegt ja im Wesen des Christenthumes und seines Lehrbegriffes, gegen Irrthum und Sünde zu streiten. So muß auch der Katechet diese Polmeik anwenden; er muß einerseits die Lehren vertheidigen, anderseits den Irrthum angreifen und widerlegen. Nur muß es nicht den Personen, sondern dem Irthum und seinen Beweisen gelten. Vertheidigung und Angriff müssen mit Ruhe, Mäßigung und Schonung geschehen. Oft genügt die feste Begründung der Wahrheit, und es bedarf nicht einmal der Widerlegung. Steht die Wahrheit durch sich selbst fest und unerschütterlich, so ist dem Irrthume und der Lüge hinlänglich vorgebeugt. Der Geist, in welchem der Religionslehrer zu lehren hat, sei der Geist der Wahrheit und der Liebe, der Sanftmuth und der Schonung, nicht aber der Duldung im theologischen Sinne, nicht der Gleichgültigkeit und des Gleichmachens.

Pfr. Stauß,
Director der Schullehrer- und Waisen-Anstalt Hadsthal.

II.

Recensionen und Anzeigen.

10.

Historisch-kritische Einleitung in die heiligen Schriften des alten Testaments von Dr. J. G. Herbst, ordentlichem öffentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Nach des Verfassers Tode vervollständiget und herausgegeben von Dr. B. Welte, ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen. Erster Theil: Allgemeine Einleitung, X und 253 Seiten; Zweiter Theil: Specielle Einleitung, und zwar Erste Abtheilung, die historischen Bücher, VI und 261 S.; Zweite Abtheilung, die prophetischen und poetischen Bücher, IV und 234 S.; Dritte Abtheilung, die deuterokanonischen Bücher, VI und 276 S. Karlsruhe und Freiburg, Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1840—1844. gr. 8.

11.

Ueber Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung. Von Dr. Hermann Hupfeld.

Marburg, Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung. 1844. VIII und 88 Seiten. 8.

Endlich, nach mehr als 40 Jahren, ist auf katholisch-theologischem Gebiete wieder eine umfangreiche, selbstständig und gründlich bearbeitete Einleitung in das Alte Testament erschienen, denn bis jetzt bildete die schon 1802 in der zweiten und letzten Auflage herausgekommene „Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes“ von Jahn für die Katholiken das Hauptwerk, indem die seither von katholischen Verfassern veröffentlichten Einleitungen in das A. T. fast durchgängig nach Jahn bearbeitete Compendien sind, und bei dem Mangel eigener Forschungen und Resultate von Seiten ihrer Urheber nicht in Betracht kommen. Das Erscheinen eines Werkes, wie das vorliegende von Herbst und Welte, wurde deßhalb schon längst gewünscht, weil es wirkliches Bedürfniß war, und wir freuen uns, dem theologischen Publicum anzeigen zu können, daß auf eine, wir dürfen wohl sagen, ausgezeichnete Weise der Wunsch befriedigt und dem Bedürfnisse entsprochen wurde. Wenn nun aber immerhin das Buch, mit welchem wir hier unsere verehrten Leser bekannt machen, den Namen Herbst's an der Spitze trägt, so müssen wir doch von vorn herein erklären, daß das Verdienst seiner Erscheinung, so wie des Umstandes, daß es ein gutes Buch ist, vorzugsweise dem Herrn Professor Welte gebühre. Obgleich nämlich der selige Herbst eine Reihe von Jahren hindurch an einer Einleitung ins A. T. gearbeitet hatte, so fand man doch nach seinem leider viel zu frühe erfolgten Tode das hinterlassene Manuscript nicht druckfähig, weil beinahe die Hälfte zur Vollständigkeit des Inhaltes fehlte, und weil auch das bereits Ausgearbeitete, da es der Verfasser nicht selbst revidirt und zum Drucke zubereitet hatte, manche Uebersehen und Unrichtigkeiten darbot. Das Manuscript mußte daher vorerst vervollständigt und seine Mängel verbessert werden, ehe man es dem Drucke übergeben konnte. Daß Herr Welte

sich der einschlägigen Mühe unterzog, verdient unsern Da
im Namen des seligen Herbst und des Publicums; tüchtiger
Händen konnte die Arbeit kaum anvertraut werden.

Dem Gesagten zufolge haben wir nun aber eigentlich
Buch von zwei Verfassern vor uns, und so wird es ang
messen seyn, vorerst im Allgemeinen anzugeben, welche Pa
tieen des Werkes von Herbst und welche von Welte h
rühren. Die allgemeine Einleitung ist im Durchschnitt
Herbst's Arbeit anzusehen. Der Herausgeber hat hier im Te
des Manuscriptes nur solche Unrichtigkeiten und Ueberseh
beseitigt oder verbessert, welche sich auf den ersten Anblick
solche zu erkennen gaben, im Uebrigen dem Texte so viel
möglich seine mitgebrachte Gestalt gelassen, um in die
Ganzen schöne und kernige Darstellungsart des Verfassers
keiner Weise ohne Noth ändernd einzugreifen. Bei einig
Punkten jedoch, die ihm besonders wichtig schienen, wo
aber die im Manuscript niedergelegten Ansichten nicht theil
konnte, hat er in beigefügten Anmerkungen seine abweichend
Ansichten vorgetragen, und wir müssen bekennen, daß u
kein Punkt aufgestoßen ist, wo wir der Ansicht des Verfass
vor jener des Herausgebers hätten den Vorzug geben könn
Es müssen im Gegentheil die Anmerkungen des letzteren
wahre Berichtungen und höchst schätzbare Verbesserungen a
gesehen werden. An einigen Stellen wurden Text und N
ten erweitert, wo dann der Herausgeber seine Zuthat jewe
durch beigefügte Zeichen kenntlich machte. Diese Erweiteru
gen waren einige Mal dringend nothwendig, sollte die Da
stellung nicht den Eindruck der Unvollständigkeit hinterlass
sie entsprechen aber so ganz dem Zusammenhang, daß m
sie ohne die Zeichen und ohne eine kleine Verschiedenheit
Orthographie der Feder Herbst's entflossen glauben würd
Besondere Mühe verursachte dem Herausgeber, wie er v
sichert, das Nachschlagen und Vergleichen der citirten Stelle
namentlich der biblischen, wobei er manche Berichtigung vo
zunehmen hatte. Dieses mühsame und zeitraubende Geschä

verdient specielle Anerkennung, und wir dürfen versichern, daß wir die Citate, welche wir unsererseits verglichen haben, immer richtig fanden, ob wir gleich nicht in Abrede stellen wollen, daß bei der außerordentlichen Menge der Citate auch noch einige Versehen vorkommen mögen. Die Citate aus den wichtigeren Handbüchern der alttestamentlichen Einleitung von Jahn, Eichhorn und de Wette wurden nach den neuesten Ausgaben rectificirt. Die Eintheilung des ersten Theils und die Ueberschriften rühren beinahe ganz von dem Herausgeber her, weil im Manuscript die Mehrzahl der §§. und manche Kapitel entweder gar keine oder eine nicht genau entsprechende Ueberschrift hatten, so daß die Ueberschriften des Manuscripts nur da stehen blieben, wo sie gerade passend schienen. Auch dieser Umstand stellt sich als eine Verbesserung des Manuscripts heraus, indem im Allgemeinen Eintheilung und Ueberschriften (nur bei einigen haben wir nach unserm subjectiven Dafürhalten Anstoß genommen) einer logischen und wissenschaftlichen Anordnung vollkommen entsprechen.

In der ersten Abtheilung der speciellen Einleitung hat der Herausgeber das Manuscript gleichfalls, nur mit Berichtigung falscher Citate und sonstiger Versehen, ganz abdrucken lassen, jedoch mußte er mehr als die Hälfte selbst bearbeiten. Die Genesis z. B. war im Manuscripte ganz übergangen, und die Untersuchungen über den Pentateuch, auch abgesehen von der Genesis, entbehrten eines entsprechenden Schlusses. Es waren ferner die Bücher der Chronik nicht bearbeitet, was um so auffallender erscheint, da Herbst über dieselben einen sehr gut geschriebenen Aufsatz in die Tübinger Quartalschrift vom Jahr 1831 hatte einrücken lassen. So kam es, daß Herr Welte eine ziemliche Anzahl ganzer §§. hinzuzufügen hatte, und da das Manuscript selbst da, wo es wie druckfertig erschien, verhältnißmäßig noch mehr Ergänzungen und Verbesserungen erforderte, als beim ersten Theile der Fall war, so reichten die zum Texte des Verfassers gemachten Anmerkungen nicht mehr aus, sondern der Herausgeber sah sich

genöthigt, die nachträglichen Berichtungen, welche einzel
SS. bedurften, in etwas kleinerem Druck je am Ende beiz
fügen, und im Texte den jedesmaligen Ort, wohin sie si
beziehen, mit lateinischen Buchstaben anzuzeigen. Wenn al
der Verfasser eine Behauptung ausgesprochen oder begrünt
hat, so giebt ein beigesetztes a, b oder c ꝛc. zu erkennen, d
am Schlusse des §. unter dem gleichen Buchstaben eine gege
theilige Behauptung vorgetragen werde. Formell die Sac
angesehen, so unterbricht dieses Verfahren den Fluß der Da
stellung und den Zusammenhang, und macht auf den erst
Anblick einen störenden Eindruck; beachtet man aber au
den Inhalt, so wird man leicht ausgesöhnt, weil die Beric
tigungen des Herausgebers als wahre Bereicherungen ersch
nen, und den Werth des Buches bedeutend erhöhen. D
selige Herbst schrieb zu einer Zeit, wo die negative Kri
ihren Glanzpunkt erreicht hatte und eine bedeutende Herrscha
ausübte, welcher auch er sich nicht ganz entziehen konnt
Er verfuhr bei mehreren Untersuchungen nicht durchaus selb
ständig und unabhängig, sondern befangen und eingeschüc
tert durch die anmaßende Zuversicht und Keckheit, mit welch
die neologische Kritik ihre Behauptungen als unfehlbar wa
ausposaunte, gab er hie und da nach, weil er immerhin fi
die Glaubwürdigkeit und höhere Auktorität der biblisch
Bücher keine Gefahr befürchtete. Allein die neologische Kr
tik hat sich bei allen Unbefangenen so ziemlich um den Cr
dit gebracht, und ihre Behauptungen sind eben auch bl
subjective Behauptungen, die der nöthigen Begründung en
behren, und die deßhalb auf streng wissenschaftliche Unte
suchungen nicht influiren dürfen. Es ist somit nur zu lobe
daß Herr Welte die neologische Kritik auch da bekämpfte, n
sie sich bei Herbst eingeschlichen hatte, und überhaupt schei
uns die Art und Weise, wie Welte durchweg und große
theils auch Herbst die neologische Kritik in ihrer Schwäc
und Unhaltbarkeit darstellten, zu den Hauptvorzügen des Buch
zu gehören. Viele Geistliche sind nicht im Stande, das Ve

fahren der neologischen Kritiker gehörig zu beurtheilen. Wenn sie aber an einem Buche, wie das vorliegende, ein eclatantes Beispiel besitzen, daß es nur eines tüchtigen katholischen Gelehrten bedürfe, um die scheinbar unwiderleglichen gegen das Positive gerichteten Behauptungen in ihrer Blöße hinzustellen, so müssen sie sich, so oft ihnen ein mit Gelehrsamkeit ausgerüstetes Buch von destructiver Richtung in die Hände fällt, mit dem Gedanken beruhigen, daß die ausgesprochenen Ansichten als nichtig nachzuweisen sind, wenn sie es ihrerseits auch nicht vermögen.

Bei den prophetischen und poetischen Büchern sind die speciellen Einleitungen zu Jesaia, Obadja und Jona so wie in die Klaglieder Jeremia's von dem Herausgeber. Der übrige Theil des Inhaltes lag im Manuscript vor, welches jedoch auch hier, wie bei den historischen Büchern, Ergänzungen und Berichtigungen erforderte, die auf gleiche Weise, wie dort, kenntlich gemacht wurden. — Die dritte Abtheilung der speciellen Einleitung, die deuterokanonischen Bücher enthaltend, ist vollständig von dem Herausgeber bearbeitet worden, weil für diese Abtheilung unter den Herbst'schen Manuskripten gar keine Vorarbeiten sich fanden. Schon in der Vorrede zum allgemeinen Theil bemerkte Herr Welte, daß die specielle Einleitung in die deuterokanonischen Bücher von dem seligen Herbst nicht in den Plan seines Werkes aufgenommen worden sei. Wir können dieß kaum glauben, denn eine Einleitung in das A. T., welche die deuterokanonischen Bücher nicht umfaßt, ist kein katholisches, sondern ein protestantisches Buch; oder kann höchstens von katholischer Seite als opus imperfectum betrachtet werden. Wir sind geneigt, anzunehmen, daß Herbst vorerst die hebräischen Bücher vollständig bearbeiten wollte, ehe er die griechischen zur Hand nahm, und daß er die letzteren bei einer von ihm selbst veranstalteten Herausgabe seines Buches nicht würde übergangen haben. Wie dem aber auch sei, man hat es für einen glücklichen Zufall zu halten, daß selbst das Manuscript über die

kanonischen Bücher der Vervollständigung bedurfte; denn hätte es der Verfasser ganz druckfertig hinterlassen, so würde sich Herr Welte schwerlich entschlossen haben, bloß die Bearbeitung der deuterokanonischen Bücher anzufügen, was dann in unsern Augen ein bedeutender Mißstand gewesen wäre und den Werth des Buches bedeutend verringert hätte.

Das Gesagte wird genügen, um unsere Leser über das Verfahren, welches Welte bei der Herausgabe der Herbst'schen Einleitung befolgte, so wie über den Antheil, welchen er selbst an dem Werke hat, zu unterrichten. Obgleich Welte das Werk nicht bloß edirte sondern mit bearbeitete, so ist in dasselbe doch kein Disharmonie gekommen, sondern Ein Geist und Eine Richtung durchwehen das Ganze. Dieses Verdienst ist einmal dem Umstande zuzuschreiben, daß beide Verfasser Katholiken sind, dann aber hauptsächlich auf Rechnung des Herrn Welte zu setzen. Wenn wir beachten, daß die von ihm bearbeiteten Partieen den im Manuscript vorgefundenen in keiner Weise nachstehen, so hätte er, um eine Einleitung ins A. T. unter eigenem Namen zu schreiben, kaum die Hälfte mehr Zeit nöthig gehabt, als er auf die Herausgabe und Vervollständigung des Herbst'schen Manuscriptes verwenden mußte. Da er jedoch dem vorliegenden Buche Herbst's Namen an die Spitze setzte und sich bescheiden mit einer untergeordneten Stellung begnügte, so hat er gegen seinen mit Recht sehr hoch geachteten Lehrer eine rühmliche Pietät, und für seine Person eine Selbstverläugnung bewiesen, die in unserem egoistischen Zeitalter aller Anerkennung würdig ist.

Was nun den Inhalt unseres Werkes betrifft, so handelt der allgemeine Theil 1) von den Namen der alttestamentlichen Schriften so wie von den Bestandtheilen, der Sammlung und dem Schlusse des alttestamentlichen Kanons; 2) von der Sprache und Schrift der alttestamentlichen Bücher; 3) von der Geschichte des Textes, und 4) von den Uebersetzungen. Im speciellen Theile werden die einzelnen biblischen Bücher unter den gewöhnlichen Rubriken (Inhalt, Verfasser, Zeit

der Abfassung, Quellen, Glaubwürdigkeit, Integrität u. s. w.) behandelt. Wir wollen nun aus der ersten Abtheilung ein Kapitel auswählen, um unsern Lesern daran zu zeigen, was in der vorliegenden Einleitung geleistet wurde, oder was sie von derselben zu erwarten haben.

Bekanntlich herrscht zwischen Katholiken und Protestanten hinsichtlich des Kanons des A. T. eine bedeutende Differenz, indem letztere die sogenannten deuterokanonischen Bücher, welche nur noch in griechischer Sprache vorhanden sind, verwerfen, und bloß die in hebräischer oder chaldäischer Sprache überlieferten, die sogenannten protokanonischen, wie sie die Bibel der Juden enthält, als göttliche Schriften annehmen. Es wird protestantischerseits behauptet, die Annahme der deuterokanonischen Bücher sei weder historisch noch dogmatisch zu rechtfertigen, und Hävernick [1]), ein der protestantisch-orthodoxen Schule beigezählter Gelehrter, ließ sich zu der Aeußerung hinreißen: „es war wohl zunächst blinder Haß gegen die Protestanten, der sich die willkührlichsten Bestimmungen, um den Gegensatz zu ihnen möglichst hervorzuheben, erlaubte, dann aber auch das Bewußtseyn der kirchlichen Auctorität, durch welche der Kanon erst Kanon werde, welches das tridentinische Concil zu der übermüthigen Bestimmung veranlaßte: Si quis libros (ipsos) integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, ... anathema sit." Das Concil ließ diesem Ausspruche den index sacrorum librorum beifügen, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint qui ab ipsa synodo suscipiuntur, in welchem Index aber die deuterokanonischen Bücher unter den protokanonischen aufgeführt werden. Das Concil hatte erklärt, daß es alle diese Bücher pari pietatis affectu ac reverentia annehme und verehre,

1) Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T. Erlangen 1836. I. 1. S. 88.

und am Schlusse des Decrets ausgesprochen, daß es sich ihrer als Zeugnisse und Stützen in confirmandis dogmatibus et instaurandis in ecclesia moribus bedienen werde. Demungeachtet behauptete später der Oratorianer Bernard Lamy in seinem Apparat. bibl. L. II. c. 5. p. 333. ed. Lugd. 1723: „libri, qui in secundo canone sunt, licet conjuncti cum ceteris primi canonis, tamen non sunt ejusdem auctoritatis," und auch der Katholik Jahn (Einl. I S. 141.) meint unbegreiflicher Weise, es sei „selbst nach der Versicherung der Väter zu Trient der Unterschied zwischen den deuterokanonischen und protokanonischen Büchern nicht aufgehoben worden."

Aus diesen wenigen Bemerkungen erhellt, daß in einer katholischen Einleitung ins A. T. das Kapitel von den Bestandtheilen des alttestamentlichen Kanons von höchster Wichtigkeit ist und die gründlichste Bearbeitung erfordert, um sowohl die unrichtigen Ansichten der Protestanten als auch mancher Katholiken in das rechte Licht zu stellen. Wir wählen deßwegen dieses Kapitel aus dem ersten Theile vorliegender Einleitung, um aus seinem Inhalte unsere Leser den Werth des Buches erkennen zu lassen.

Herbst gibt zuerst den Grund an, aus welchem die alten Schriften des israelitischen Volkes die ausgezeichnetste Wichtigkeit erhalten haben; es ist die Ueberzeugung der Christen, daß sie mit den Schriften des neuen Bundes Eine Urkunde bilden, die, verfaßt unter dem Beistande des göttlichen Geistes, in den religiösen Ideen, die den Hauptinhalt derselben ausmachen, die Offenbarungen Gottes an das Menschengeschlecht enthalte. Die Sammlung der göttlich eingegebenen Bücher nannte die älteste Kirche Kanon, und nach Abweisung mehrerer unrichtiger Erklärungen dieses Ausdruckes bemerkt Herbst mit Recht, wir könnten nicht zweifeln, daß die Kirche jenen Büchern darum diesen Namen werde gegeben haben, weil sie dieselben für das hielt, was κανών auch im nicht kirchlichen Sprachgebrauche bedeutet, eine Regel, Richtschnur,

Vorschrift. Den Inhalt dieser Bücher, die Offenbarungen Gottes, habe man als die Regel, die Richtschnur des Glaubens und des Handels betrachtet, und ein kanonisches Buch sei dasjenige gewesen, was vermöge seines Ursprungs unter die Quellen des Lehrbegriffs gezählt werden konnte.

Welches sind nun, so fragt Herbst weiter, diese mustergiltigen Bücher, die ihre Abkunft und ihr heilbringender Inhalt zum Kanon, zur Richtschnur des Glaubens und des Handelns erhoben hat? Was für eine Auskunft finden wir hierüber bei dem göttlichen Stifter des Christenthums und bei seinen Aposteln, deren Zeugniß ohne alle Widerrede das allein vollgiltige seyn kann? Die Antwort ist, ein Verzeichniß dieser Bücher nach Namen und Zahl enthalte das N. T. nicht, indessen gebe uns die Stelle Luc. 24, 44. eine Anleitung, wie wir das Verzeichniß der von Jesus für heilig gehaltenen jüdischen Bücher finden könnten. An dieser Stelle nämlich erwähne Jesus der ganzen Sammlung dieser Bücher unter dem Namen Gesetz, Propheten und Psalmen. Derselben Benennung bediene sich aber auch Josephus Flavius, indem er von der Sammlung der heiligen Bücher seines Volkes spricht (Contra Apionem I, 8.). Wir dürften also zunächst mit Sicherheit annehmen, daß zur Zeit des Josephus unter Gesetz, Propheten und Lobliedern dieselben Bücher verstanden wurden, welche Jesus unter der gleichen Benennung anführt. Nun gebe uns zwar Josephus auch kein Verzeichniß, welches jede weitere Untersuchung überflüßig machen könnte, aber doch ein solches, welches uns den Weg bahne, ohne alle Schwierigkeit zum Ziele, zur Kenntniß aller einzelnen Bücher zu gelangen. Er nenne nämlich unter den Büchern, deren Inhalt seinem Volke für Gottes Offenbarung galt a. 5 Bücher Mosis, b. 13 Bücher, in welchen Propheten dasjenige verzeichneten, was sich von Moses an bis auf den Artaxerxes, welcher nach Xerxes herrschte, zugetragen hat; c. endlich 4 Bücher, Loblieder auf Gott und Lebensregeln für die Menschen enthaltend; auch bestimme er die Zahl der hl. Bücher

der Juden ausdrücklich auf zwei und zwanzig. Stelle man nun, abgesehen von der ersten Abtheilung des hebräischen Kanons, dem Pentateuch, die Bücher zusammen, welche Josephus in seinen übrigen Schriften unter der ehrenvollen Benennung ἱερὰ γράμματα ꝛc. anführe, so erhalte man für die zweite Abtheilung Josua, Richter und Ruth, die beiden Bücher Samuels, die Bücher der Könige, die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia, Esther, Jesaia, Jeremia's Weissagungen und Elegieen, Ezechiel, Daniel und die kleinen Propheten, zusammen 12; es fehlten also an den 22 eines für die zweite und drei für die dritte Abtheilung, die wir bei andern Schriftstellern suchen müßten.

Der nächste, welcher befragt wird, ist Philo. Aus den von ihm angeführten heiligen Büchern der Juden gewinnen wir, um die Abtheilungen bei Josephus auszufüllen, das Buch Hiob für die zweite und die Sprüchwörter für die dritte Abtheilung. Um die Zahl 22 zu ergänzen fehlen also noch 2 Bücher. Diese liefert uns das von Eusebius aufbewahrte Verzeichniß des Melito von Sardes, eines berühmten Apologeten der christlichen Lehre im zweiten Jahrhundert, welcher während seines Aufenthaltes in Palästina es sich zum angelegentlichsten Geschäfte gemacht hatte, über die Zahl und die Namen der kanonischen Bücher der Juden genaue Erkundigungen einzuziehen. Nach seinem Verzeichnisse sind der Prediger und das Hohelied die Bücher, welche nebst den Psalmen und den Sprüchwörtern die dritte Abtheilung bei Josephus ausmachen. Somit ist der Kanon der Juden in Palästina bestimmt, und die Richtigkeit des aufgefundenen Resultates wird hierauf noch durch die Verzeichnisse des Origenes, Hieronymus und des Talmud bestättigt.

Nun enthält aber die alexandrinische Uebersetzung der biblischen Bücher außer den aufgeführten Schriften des palästinischen Kanons mehrere nur noch griechisch vorhandene Zugaben, die bekannten sogenannten deuterokanonischen Schriften. In welchem Ansehen standen, so fragt Herbst weiter, diese

Zugaben bei den griechisch redenden Juden? Hatten diese denselben Kanon, wie die palästinischen, oder hatten sie einen andern, und bestand dieser aus sämmtlichen in der alexandrinischen Uebersetzung befindlichen Büchern? Hiermit ist die Frage richtig gestellt, und ihre unbefangene historische Beantwortung entscheidet, ob die Katholiken oder die Protestanten den wahren Kanon der heiligen Schriften besitzen. Die Protestanten (mit Ausnahme der Rationalisten), welche behaupten, die deuterokanonischen Schriften hätten keinen Bestandtheil des alexandrinischen Kanons gebildet, stützen sich vorzüglich darauf, a. daß Philo diese Zusätze nicht gebraucht; b. daß die griechischen Juden durch Gleichstellung der Zusätze mit den kanonischen hebräischen Büchern sich eine das Fundament der Religion betreffende Abweichung erlaubt haben würden, was schon an sich unglaublich sei, und noch durch den Umstand widerlegt werde, daß zwischen den palästinischen und ägyptischen Juden zu jeder Zeit eine gewisse Religionsgemeinschaft geherrscht habe; daß c. der Enkel Jesu des Sohnes Sirach, in der Vorrede zu den von ihm übersetzten Sprüchen, und Philo (de vita contempl. T. III. p. 475. ed. Mang.) die kanonischen Bücher der Juden in dieselben drei Klassen eintheilen, in welche sie Josephus eintheilt, ohne einer weiteren, vierten zu erwähnen.

Hiegegen bemerkt Herbst unter Anderm; daß es Philo in seinen Schriften niemals mit dem Kanon als solchem zu thun hatte, und daß er auch Nehemia, Ruth, Esther, Chronik, Daniel, Klagelieder, Prediger, Hoheslied niemals anführe, ohne daß diese Bücher dadurch aufhören, kanonisch zu seyn. — Eine das Fundament der Religion bedrohende Abweichung könnte nur dann in der Reception der deuterokanonischen Bücher gesehen werden, wenn ihr Inhalt den in den hebräischen Büchern enthaltenen Glaubens- und Lebensvorschriften oder der beglaubigten Geschichte des hebräischen Volkes widersprechen würde. Davon finde sich aber überall Nichts, im Gegentheil seien die deuterokanonischen Schriften nach Inhalt und Geist vollkommen würdig, den protokanonischen beigefügt

zu werden. Das Religiöse betreffende Abweichungen hätten auch sonst unter den Juden Statt gehabt. Namentlich sei der Tempel zu Leontopolis eine Abweichung vom Gesetze gewesen, mit welcher die Aufnahme der griechischen Zusätze in den Kanon gar nicht verglichen werden könne. Der letztere Grund ist sehr schlagend, und deßwegen sucht auch Hävernick seine Beweiskraft durch die Bemerkung zu schwächen, daß der Tempel zu Leontopolis nach dem Muster des jerusalemischen erbaut und der Kultus derselbe, wie zu Jerusalem gewesen sei. Welte führt aber in einer Note an, daß diese Bemerkung gerade beweise, was sie in Abrede stellen möchte. Je mehr der Tempel und Kultus beiderseits derselbe war, um so auffallender erscheine von Seite der ägyptischen Juden die Verletzung der mosaischen Vorschrift rücksichtlich der Einheit des Heiligthums. Hätten sie mehr einen bloß synagogenartigen Tempel und Kultus eingeführt, so wäre die Sache weit geringfügiger gewesen. — Hinsichtlich der von dem Siraciden erwähnten Eintheilung der heiligen Bücher bemerkt Herbst, daß man sich auf seinen Prolog niemals hätte berufen sollen, weil er ja augenscheinlich nur von den Schriften des palästinischen Kanons spreche, welche, wie er ausdrücklich sagt, in ihrer Uebersetzung keine geringe Verschiedenheit zeigen, wenn man sie in ihrer Ursprache liest. Was könne deutlicher seyn? Aber noch aus einem andern Grunde hätte man den Siraciden nicht als Zeugen gegen einen Doppel-Kanon aufführen sollen, weil zu seiner Zeit die wenigsten der griechischen Bücher geschrieben gewesen seien.

Zur Zeit des Philo waren sie es jedoch, und Herbst meint denn auch, indem Philo die heiligen Bücher der Therapeuten unter der Benennung „Gesetz, Aussprüche der Propheten, Loblieder auf Gott und andere Bücher, durch welche Kenntniß und Gottesfurcht erhöht und vervollkommnet werde,“ aufführe, so seien hier wirklich 4 Klassen angegeben, und damit die Abweichung des ägyptischen Kanons von dem palästinischen erwiesen, weil der letztere außer Gesetz, Pro-

pheten und Lobgesängen die andern Bücher nicht kenne. Die Bemerkung ist scharfsinnig, aber wir müssen doch dem Herausgeber beistimmen, wenn er dagegen erinnert, da der Prolog des Siraciden immerhin zeige, daß man die Hagiographa nur durch den Ausdruck: „die andern, die übrigen Bücher" zu bezeichnen pflegte, so sei schwer einzusehen, warum dieses nicht auch bei Philo sollte der Fall seyn können, bloß so, daß er die Psalmen dabei namentlich hervorhob. Einige Verwunderung erregt es uns übrigens, daß Herr Welte nicht auf die Grundlosigkeit der Prämisse aufmerksam machte, die deuterokanonischen Schriften, falls sie sich im ägyptischen Kanon befanden, hätten eine weitere vierte Klasse bilden müssen. Dieß durchaus nicht, sondern eben weil die ägyptischen Juden die griechischen heiligen Schriften den hebräischen vollkommen gleichstellten, fanden sie sich nicht bewogen, aus ihnen eine eigene Abtheilung des Kanons zu machen.

Die Gleichstellung der sogenannten deuterokanonischen Bücher mit den protokanonischen ergiebt sich aus den unbestreitbaren Thatsachen, auf welche Herbst nach Widerlegung der Einwürfe gegen einen Doppel-Kanon sofort hinweist. Die alexandrinische Uebersetzung bietet nämlich schon in denjenigen Büchern, welche Bestandtheile des palästinischen Kanons sind, eine große Zahl sehr bedeutender Abweichungen, namentlich bedeutender Zusätze dar. Diese Zusätze hätten nach der Ansicht der griechischen Juden die Integrität des heiligen Textes nicht gefährdet, von ihnen seien aber die Zugaben zum Buche Esther und zum Daniel nur durch den etwas größeren Umfang verschieden, und daß die Alexandriner größeren oder kleineren Umfang zum Maßstab der Kanonicität genommen haben, könne Niemand glaublich finden. — Josephus sage in der Stelle C. Ap. I, 8, daß die Juden nur solche Schriften in den Kanon recipirten, welche nach ihrer Ueberzeugung von Propheten verfaßt waren, und daß sie den seit Artaxerxes verfaßten, worunter Josephus sicher auch die deuterokanonischen verstehe, die Aufnahme versagten, weil die Inspiration der-

selben wegen der unterbrochenen Prophetenfolge zweifelhaf sei. Allein da Philo zugestandener Maßen über die Inspiration ganz eigene Grundsätze gehabt und sie eigentlich nu Moses zugeschrieben habe, da ferner die griechischen Juden von der Inspiration der griechischen Uebersetzung überzeug gewesen seien, so gehe hieraus hervor, daß die Hellenisten die Ansicht nicht theilten, welche die palästinischen Juden zu Schließung des Kanons veranlaßten. — Endlich beweise di Stellung der deuterokanonischen Schriften mitten unter den protokanonischen, daß sie mit den letzteren gleiche Achtung und Auctorität genossen, denn daß sie die griechischen Juden in ihrer Bibel als einen Anhang oder als bloße Beilagen gehabt hätten, habe noch Niemand beweisen können. — Einen eben so schlagenden Grund, eigentlich eine Folgerung aus dem zuletzt angeführten fügt Welte bei, daß also schon di Apostel die deuterokanonischen Bücher als heilige Schriften benützten, da es ja anerkannt und unbestreitbar sei, daß si die alttestamentlichen Schriften wenigstens häufig, wenn nich immer, nach der alexandrinischen Uebersetzung lasen, und in ihren eigenen Schriften darnach citirten. Die sehr zahlreichen Stellen, die man in den apostolischen Schriften als Benützungen der deuterokanonischen Bücher, oder als Reminiscenzen aus ihnen, bemerklich gemacht habe, gänzlich wegzuläugnen scheine mehr ein dogmatisch befangenes Absprechen, als ein kritisch unbefangenes Urtheilen zu seyn.

Daß die in Palästina gebornen Apostel so wie der in de Schule Gamaliels erzogene Paulus die griechische Bibel gebrauchten, beweist, daß dieselbe sogar von den palästinischen Juden anerkannt wurde. Ja Jesus selbst muß sich ihrer bedient haben, weil das Volk das Hebräische nicht verstand und eine brauchbare aramäische Uebersetzung des A. T. nicht existirte. Da nun zwischen den in der griechischen Bibel enthaltenen Büchern kein Unterschied gemacht wurde, so ha Herbst bewiesen, daß diese Bibel die Auctorität Christi und der Apostel für sich habe, und glänzender kann die katholisch

Ansicht vom Kanon nicht begründet oder gerechtfertigt werden. — Es wird sofort von Herbst gezeigt, daß die älteste Kirche in allen Gegenden die so genannten deuterokanonischen Bücher als den protokanonischen vollkommen gleichstehend angesehen und gebraucht habe; jedoch ist hier die Mittheilung des Verfassers bei den griechischen Vätern viel zu kurz, indem er bloß auf die Schüler der Apostel hinweist. Der Herausgeber beweist deßhalb aus den Schriften des Clemens von Alexandrien und des Origenes umständlich, daß die nachfolgenden griechischen Kirchenschriftsteller keiner andern Ansicht waren; auch macht er zu diesem Behufe auf die apostolischen Constitutionen aufmerksam, die, was die 6 ersten Bücher betrifft, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts entstanden sind, aber bei Erörterungen über die deuterokanonischen Bücher gewöhnlich unbeachtet bleiben. Origenes benützt die letzteren als heilige Schriften, und hat doch die meisten nicht in seinem Verzeichnisse des alttestamentlichen Kanons; hat er ihnen immerhin ein geringeres Ansehen beigelegt? Welte erwiedert, wer dieß meine, dem würde Origenes selbst, nach dem Inhalt seines Briefes an Afrikanus Kap 5., die Antwort geben: den jüdischen Kanon müsse man deßwegen genau kennen lernen, damit man die Juden bei etwaigen Religionsstreitigkeiten mit ihren eigenen Waffen bekämpfen könne, und sich nicht durch Unkenntniß der Bestandtheile ihres Kanons vor ihnen lächerlich mache, keineswegs aber, damit man den christlichen Kanon nach dem jüdischen abändere. Daß die deuterokanonischen Bücher mit den protokanonischen nicht gleiches Ansehen in den ersten christlichen Jahrhunderten genossen, wollte man auch daraus darthun, daß die ältesten Apologeten des Christenthums, namentlich Justin, davon gar keinen Gebrauch machen. Diesen Einwurf schlägt Welte mit der Bemerkung zurück, daß Justin ein Palästiner war, und das Christenthum besonders gegen die Juden zu vertheidigen suchte, wobei er gerade nur an die protokanonischen Bücher angewiesen war. Tatian, Justins Schüler, möge sich nach dem Beispiele seines hochgeschätzten

Lehrers gerichtet haben; ohnehin führe er aber in seiner noch erhaltenen oratio adversus Graecos kaum die eine oder andere Schriftstelle an, und man könne nicht behaupten, daß dieß gerade Stellen aus deuterokanonischen Büchern seyn müßten, wenn er dieselben gekannt und für kanonisch gehalten hätte. Das Gleiche sei bei Athenagoras der Fall.

Es wird jetzt wieder von Herbst nachgewiesen, daß die lateinische so wie die syrische Kirche in ihren ersten Zeiten unter den hebräischen und griechischen Büchern des A. T. keinen Unterschied anerkannt haben, und sodann zu der auffallenden Erscheinung übergegangen, daß seit dem vierten Jahrhundert mehrere kirchliche Schriftsteller die deuterokanonischen Bücher aus dem Verzeichnisse der heiligen und inspirirten Schriften ausschlossen, sie in eine niedrigere Klasse versetzten, und dann doch im christlichen Unterrichte, in dogmatischen Abhandlungen und Apologien, auf eine Weise benützten, wornach sie den unbestrittenen kanonischen Schriften des A. und N. T. ganz gleichgestellt wurden. Nach Anführung einer hinreichenden Zahl von Beweisstellen fragt Herbst, wie dieses Betragen der Kirchenväter zu erklären sei. Die protestantische Annahme, daß die Gelehrten, sobald sie ihre Aufmerksamkeit auf die Sache richteten, zum wahren d. i. jüdischen Kanon zurückkehrten, ohne jedoch den Gebrauch der Apokryphen aufzugeben, erkläre dasselbe nicht, da man den angeführten Stellen zufolge richtiger sagen könnte, sobald die Gelehrten in das Verhältniß von Lehrern, Dogmatikern und Apologeten zurücktraten, hätten sie sich an die Ueberlieferung und Bestimmung der ersten christlichen Lehrer gehalten, und seien zum alexandrinischen Kanon zurückgekehrt. Drei Stellen aus Origenes, Epiphanius und Hieronymus seien geeignet, Aufschluß zu geben, und die oben gestellte Frage zu beantworten.

Von Anfang des Christenthums an — so lautet auf den Grund aller vorausgegangenen Untersuchungen die Antwort — habe man in den christlichen Kirchen sämmtliche Bücher, welche in der alexandrinischen Uebersetzung enthalten waren,

gelesen als Werke von gleich ehrwürdigem Inhalt, und darum gleich geeignet, als Norm des Glaubens zu dienen. Als aber später die von Melito und Origenes entworfenen Verzeichnisse heiliger Schriften bekannter wurden, möge die eine und die andere Kirche ihr Urtheil über den kanonischen Werth der in jenen Verzeichnissen nicht enthaltenen Bücher eine Zeit lang herabgestimmt haben, zumal so manche andere Schrift unter erlauchten Namen ein Ansehen sich erwarb, das ihr nicht gebührte. Noch größern Eindruck hätten jene Verzeichnisse, besonders die Angabe der Zahl 22 auf einzelne gelehrtere Kirchenväter gemacht. Keinen Zweifel in die Zeugnisse des Melito und Origenes setzend, hätten sie zwischen den biblischen Büchern unterschieden, und jene kanonisch genannt, welche das Verzeichniß der Juden enthielt, die andern hingegen ἀναγινωσκόμενα, ecclesiastici, deuterocanonici u. s. w. Sie hätten aber nur den Namen geändert, denn sobald sie als Prediger, Apologeten und Polemiker auf das Ansehen der hl. Schrift sich beriefen, trügen sie kein Bedenken, auch die deuterokanonischen Bücher als heilige Schrift, als Aussprüche des heiligen Geistes anzuführen; so tiefe Wurzeln habe die Erblehre geschlagen gehabt. Wenn einige wenige Kirchenlehrer weiter gingen und behaupteten, daß die deuterokanonischen Bücher nicht für geeignet gehalten worden seien, Glaubenssätze zu erweisen, so sei dieß nur ihre individuelle Ansicht gewesen, welche durch die gewichtigsten Zeugnisse widerlegt werde, wie sie denn auch bald von der Kirche auf den Synoden zu Hippo (393) und Karthago (397) als irrig zurückgewiesen worden sei. Von dieser Zeit an sei sowohl in der lateinischen als griechischen Kirche jede Unterscheidung zwischen den biblischen Büchern in Beziehung auf ihre Auktorität verschwunden, denn die Benennung protocanonici und deuterocanonici enthalte keine Unterscheidung in letzterer Beziehung, und bei den Schriftstellern des Mittelalters, wo sich noch häufig die Aeußerung finde: diese und jene Bücher sind nicht im Kanon — oder: sind nicht im Kanon des Hieronymus, bedeute Kanon

lediglich das Verzeichniß der heiligen Bücher der Juden. Wenn daher die Synode von Trient, so schließt Herbst, die deuterokanonischen Bücher in ihrem Ansehen schirmte, so schirmte sie eine bis auf die Tage der Apostel hinaufreichende Erblehre der Kirche, und bestättigte eine Thatsache, für deren Richtigkeit die Werke der ersten und angesehensten Stimmführer der christlichen Kirche einstehen.

Hieraus mag man nun abnehmen, wie begründet es sei, wenn die Protestanten die deuterokanonischen Bücher gänzlich verwerfen, und selbst manche Katholiken ihnen eine geringere Auktorität beilegen. Wenn sogar Jahn (Einl. II, 4. §. 216.) noch behauptete, die kath. Kirche habe dieselben zu allen Zeiten in Schulen und in Schriften von den protokanonischen Büchern genau unterschieden und in einen zweiten Kanon gesetzt, so hat Herbst schlagend das Unbegründete dieser Behauptung nachgewiesen, und damit zugleich den Beweis geliefert, wie sehr seine Einleitung vor der Jahn'schen sich auszeichne. Wir haben es vorgezogen, an einem eclatanten Beispiele den Werth des vorliegenden Buches zu zeigen, statt einer Masse einzelner Bemerkungen zusammenzustellen, was wir um so leichter gekonnt hätten, als wir auf Ersuchen der Verlagshandlung die Revision des Druckes besorgten, und also hinlängliche Gelegenheit hatten, uns genau mit dem Werke bekannt zu machen. Wir dürfen versichern, daß die übrigen Kapitel eben so vortrefflich bearbeitet sind, als das herausgehobene von den Bestandtheilen des Kanons; bloß der §. über das „Verhältniß der hebräischen Sprache zu den übrigen semitischen Hauptdialekten" ist sehr dürftig, indem er nicht einmal anderthalb Seiten einnimmt, aber der Herausgeber fand sich hier zu keiner Vervollständigung bewogen, weil eine ausführliche Erörterung gerade dieses Gegenstandes für die Mehrzahl der Leser kein sehr großes Interesse haben dürfte, und zudem mehr einer linguistischen als historisch-kritischen Einleitung zukomme.

Die Vertreter der neologischen Kritik werden freilich an der gegenwärtigen Einleitung kein großes Behagen finden,

weil dieselbe zeigt, daß ihre Arbeiten Sisyphusarbeiten sind, und ihre Angriffe auf die Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften mit leichter Mühe zurückgeschlagen werden können. Was den Pentateuch betrifft, so wird von einer gewissen Seite her mit aller Zuversicht versichert, daß die Untersuchungsakten über seine Unechtheit ihrem Abschlusse nahe seien, und die Unechtheit des zweiten Theils von Jesaia wird für so unzweifelhaft angesehen, daß man diesen zweiten Theil geradezu mit dem Namen des Pseudojesaia bezeichnet. Herr Welte hat jedoch den neologischen Kritikern gezeigt, daß ihre Aussprüche Nichts weniger als infallibel seien, und daß die Resultate, welche sie für unumstößlich halten, sehr schwach oder gar nicht begründet seien. Eine Einleitung ins A. T. bietet im Allgemeinen eine ziemlich trockene Lectüre dar, allein das vorliegende Buch haben wir mit Vergnügen gelesen, weil die Art und Weise, wie Herbst, namentlich aber Welte, die Angriffe auf die Auctorität der heiligen Schriften zurückschlagen, die befriedigendste und erfreulichste Empfindung erregt, und das Gefühl von der Wahrheit des Gesagten zurückläßt. Beide Verfasser beherrschen ihren Gegenstand, und verrathen eine nicht gewöhnliche Gelehrsamkeit, indem man leicht sieht, daß die in dem Buche niedergelegte sehr reichhaltige Literatur nicht bloß citirt, sondern gründlich benützt worden ist

Die ausschließlich von Welte bearbeitete Einleitung in die deuterokanonischen Bücher halten wir für das Beste, was je über diese Partie der alttestamentlichen Einleitung erschienen ist. Jahn meinte, die Katholiken hätten deßwegen einen Unterschied zwischen den protokanonischen und deuterokanonischen Schriften gemacht, weil sich in den letzteren Schwierigkeiten fänden, welche nicht so befriedigend als in den protokanonischen Büchern gehoben werden könnten; Welte inzwischen bewies, daß diese Schwierigkeiten zu heben sind. Seine Arbeit ist um so verdienstlicher, als er dabei fast gar keine brauchbaren Vorarbeiten benützen konnte, indem die deuterokanonischen Bücher selbst von den Katholiken bisher zu sehr vernach-

lässigt wurden, wie denn auch Jahns Erörterungen über dieselben unstreitig die schwächste Seite seiner Einleitung bilden. Bei der Vertheidigung der Echtheit und Glaubwürdigkeit protokanonischer Bücher hatte Welte in manchen protestantischen Gelehrten tüchtige Bundesgenossen, aber bei den deuterokanonischen Schriften war sein Geschäft um so schwieriger, weil in Bekämpfung derselben die orthodoxen wie die rationalistischen Protestanten gemeinschaftliche Sache machen.

In der ersten Abtheilung der speciellen Einleitung wird S. 9 der Psalm 110. von Herbst einem Sänger der davidischen Zeit zugeschrieben; wir sehen jedoch nicht ein, warum der Psalm der Ueberschrift zufolge nicht den König David selbst zum Verfasser solle haben können. Solche einzelne Ausstellungen über untergeordnete Punkte hätten wir nun allerdings mehrere vorzubringen, allein wir abstrahiren davon, weil sie in der Vortrefflichkeit des Ganzen immerhin verschwinden. Bedeutendes haben wir inzwischen an den allgemeinen Vorbemerkungen auszustellen, weil sie uns zu dürftig und selbst dem Mißverständnisse ausgesetzt scheinen, vorzüglich aber deßwegen, weil in ihnen keine wissenschaftliche Construction der Einleitung und kein eigentliches Princip für dieselbe angegeben ist. Der letztere Mangel ist zwar nur formell, denn das wahre Princip geht durch das ganze Werk hindurch, aber da auch andere Einleitungen an dem gleichen Mangel leiden, so soll uns die oben citirte Schrift von Hupfeld Gelegenheit geben, hierüber unsere Ansichten auszusprechen.

Hupfeld will eigentlich in den vorliegenden Blättern beweisen, daß ihm hinsichtlich der Aufstellung des historischen Princips für die Einleitungswissenschaft das Prioritätsrecht zukomme, weil dieses Princip in jüngster Zeit von mehreren Seiten her als ein ganz neues geltend gemacht werde. Zu dem Ende führt er aus seinen Papieren Fragmente an, welche darthun sollen, daß er schon seit 1826 die Unwissen-

schaftlichkeit der herkömmlichen Benennung und Behandlung gerügt, den rechten Begriff und Namen („Biblische Literaturgeschichte“ oder „Geschichte der heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments“) aufgestellt und eine demgemäße Anordnung und Behandlung durchgeführt habe. Das in Anspruch genommene Prioritätsrecht kann man dem berühmten Herrn Verfasser gerne zugestehen, denn es wird nicht so gar viel auf sich haben. Daß die Einleitung in die Bibel vorherrschend historisch seyn müsse, hat man schon längst anerkannt; ob aber dieses Princip ausschließlich aufzustellen und durchzuführen sei, steht sehr in Frage, und Herr Hupfeld hat uns nicht vollkommen überzeugen können.

Sein Schriftchen zerfällt in 4 Paragraphen: 1) Name und Begriff der Einleitung; 2) Methode und wissenschaftlicher so wie theologischer Charakter; 3) Eintheilung und Anordnung; 4) Geschichte und Literatur der Wissenschaft. — Ueber den Namen und Begriff bemerkt Hupfeld unter Anderm Folgendes. „Der herkömmliche Name „Einleitung“ ist nicht nur sehr vag und vieldeutig, sondern auch an sich selbst schief, und bedarf daher einer genauern Bestimmung und Berichtigung. Dem Wortverstande nach wäre Einleitung der Inbegriff aller Vor- und Hülfskenntnisse, welche erforderlich sind, um den Leser der Bibel theils dieselbe richtig verstehen zu lehren, theils auf den richtigen Standpunkt der Betrachtung und Beurtheilung zu stellen; kurz, ihn historisch zu orientiren, um sie im ganzen und einzelnen richtig zu verstehen und zu würdigen. Dahin gehört 1) biblische Philologie, d. i. Grammatik, Wortforschung (Lexikographie), Hermeneutik und Kritik; 2) biblische Archäologie oder Länder- und Völkerkunde, d. i. Geographie, Geschichte, Sitten und Einrichtungen des häuslichen, bürgerlichen und kirchlichen Lebens der in der Bibel handelnden oder eingreifenden Völker; gewissermaßen auch 3) biblische Theologie, als die Darstellung und Geschichte der religiösen Vorstellungen der betreffenden Völker, namentlich des hebräischen; 4) biblische Literaturgeschichte, oder Nachrichten

von dem Ursprung und den weitern Schicksalen der biblischen Bücher bis auf unsere Zeit. Demnach wäre Einleitung nicht sowohl eine Wissenschaft, als ein Kreis von Wissenschaften, den man am füglichsten unter dem Namen der biblischen Wissenschaften (Bibliologie) oder Hülfswissenschaften der Exegese begreifen könnte."

Wirklich habe auch das, was man in älteren Zeiten unter verschiedenen Titeln als Einleitung in die Bibel gab, häufig diese umfassendere Ausdehnung, und erstrecke sich außer dem literarhistorischen Gebiet mehr oder minder auch in das der biblischen Archäologie und Philologie. Allein diese Verbindung sei nur so lange erträglich gewesen, als die betreffenden Wissenschaften noch in der Kindheit waren; bei dem wachsenden Umfang derselben und der Unmöglichkeit, alle in einem einzigen Werke gründlich abzuhandeln, sei es daher immer gewöhnlicher und in neueren Zeiten herrschend geworden, die Archäologie, auch wohl die Hermeneutik, davon zu trennen, und die Einleitung hauptsächlich auf das Literaturgeschichtliche zu beschränken. Demungeachtet habe man den unpassend gewordenen Namen „Einleitung" beibehalten, und ihm sei es hauptsächlich zuzuschreiben, daß sich diese Disciplin bis auf den heutigen Tag noch nicht zu einem reinen und klaren Begriff und Princip einer Geschichte der biblischen Bücher erhoben habe und in unsern sämmtlichen Lehrbüchern in mehrfacher Hinsicht einen unhistorischen, folglich unwissenschaftlichen Charakter an sich trage — sowohl in Ansehung des Materials, als und noch mehr der Behandlung. In Ansehung des Materials: sofern man unter das Geschichtliche noch immer viel Theoretisches, namentlich aus der Kritik und Hermeneutik, einmenge; in Ansehung der Behandlung: sofern die Materien nicht nach historischer Methode, also in geschichtlicher Aufeinanderfolge und Entwicklung, sondern theils in abhandelnder, systematischer (dogmatischer, apologetisch-polemischer) Form — wie eine theoretische Disciplin, theils in beschreibender

— wie eine Erscheinung der Gegenwart, und mit dergleichen Ueberschriften, vorgetragen würden.

Der eigentliche und allein richtige Name der Wissenschaft in ihrem heutigen Sinne sei Geschichte der heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments oder der biblischen Literatur, wie sie schon R. Simon nannte (histoire du V. T., — du N. T., — des versions u. s. w.); und wir bräuchten den Begriff der Geschichte nur streng festzuhalten und im Einzelnen durchzuführen, um ein wissenschaftliches Princip und einen nothwendigen Zusammenhang in die Materien zu bringen und alles Ungehörige auszuscheiden. Die zu beantwortende Frage laute: was waren die unter dem Namen der Bibel vereinigten Schriften ursprünglich, und wie sind sie geworden, was sie jetzt sind? d. h. welchen Ursprung und ursprünglichen Charakter haben sie, und welche Schicksale und Veränderungen haben sie erfahren, bis sie ihre heutige Gestalt, Verbindung, Geltung und Wirksamkeit erlangt haben? u. s. w.

Unter Bezug auf die weiter unten von uns anzugebende Modification können wir diesen Ansichten im Ganzen unsere Beistimmung nicht versagen. Der vorgeschlagene Name scheint allerdings angemessener zu seyn, als der vage Ausdruck „Einleitung." Hat man sich inzwischen über die genaue Abgrenzung der Wissenschaft vereinigt, so wird auch die Beibehaltung der bisherigen Benennung keinen Schaden stiften.

Aus dem aufgestellten Begriff der Wissenschaft ergiebt sich, daß ihre Methode oder Art der Behandlung die historisch-kritische seyn muß. Hier fällt nun, sagt Hupfeld selbst, die Frage aufs Herz, ob sie durch die historisch-kritische Behandlung, da diese sich an die menschliche Seite der heiligen Schriften zu halten hat, nicht aufhört, eine theologische Wissenschaft zu seyn, und eine rein historische, folglich weltliche geworden ist? „Streng genommen scheint es allerdings so," lautet die Antwort des Verfassers, und er ist denn wirklich bei der aufgeworfenen Frage stecken geblieben.

Im Vorwort hat er offen erklärt, daß er in der Ausführung des §. 2 einen eigentlichen Schluß vermisse, der den theologischen Charakter der Behandlung, in ihrem Unterschied von der allgemein literarhistorischen, bestimme, den er aber auch hier nicht geben könne. So tritt denn bei der Einleitung in die Bibel die merkwürdige Erscheinung hervor, daß es auf protestantischem Gebiete nicht möglich ist, sie zu einer eigentlichen theologischen Wissenschaft zu erheben. Bei den Rationalisten wird die Bibel als eine geschichtliche Erscheinung in der Reihe mit andern dergleichen Erscheinungen betrachtet, und ganz den Gesetzen historischer Untersuchung unterworfen. Die introductorische Behandlung der Geschichte des Kanons muß von der dogmenhistorischen durch das vorherrschende kritische Princip verschieden ausfallen [1]). Zwischen der biblischen und einer profanen Literaturgeschichte findet sich kein Unterschied mehr, und so hört die Einleitung auf, eine theologische Wissenschaft zu seyn. — Die orthodoxen Protestanten gehen von der Idee des Kanons aus, wodurch die biblische Literatur aller anderweitigen Literatur gegenübersteht, und von ihr durch einen ihr eigenthümlichen specifischen Werth sich unterscheidet. Allein der Kanon beruht auf der Inspiration der heiligen Schriften, und daß eine solche Statt habe, entnimmt die Einleitung als Lehrsatz aus der Dogmatik [2]). Der Kanon wird hier als etwas Gegebenes oder positiv Feststehendes betrachtet, und die Einleitung hört auf, eine selbstständige Wissenschaft zu seyn, weil sie kein eigenes Princip hat.

Dieses fatale Dilemma wußte Hupfeld nicht zu überwinden, wenigstens auf seinem kirchlichen Standpunkte nicht, sondern nur dadurch, daß er sich gezwungen auf den katholischen stellte. Er fragt, ob die historisch-kritische Ansicht mit dem religiösen und dogmatischen Charakter oder dem gött-

1) De Wette, Einleitung in das A. T. §. 4.
2) Hävernick, Einleitung in das A. T. §. 2 und 3.

lichen Ansehen der heiligen Schrift, als Grund des Glaubens, verträglich sei? Das Princip des Protestantismus, der in der katholischen Tradition die menschliche Entwicklung der Kirche verwarf, und sich auf die heilige Schrift als allein gültige göttliche Auctorität zurückzog, scheine die Nothwendigkeit mit sich zu bringen, alles Menschliche, Veränderliche, des Irrthums Fähige von der Bibel auszuschließen; und es sei gewisser Maßen ein protestantisches Postulat gewesen, was die Burtorfe und die protestantische Orthodorie des 17. und 18. Jahrhunderts trieb, die göttliche Ursprünglichkeit und Reinheit der biblischen Sprachen, die göttliche (providentielle) Feststellung und Unveränderlichkeit des Kanons, die Unversehrtheit des Textes in seiner innern und äußern Gestalt, so wie die Sicherheit seiner Auslegung zu behaupten, und sich den auftauchenden Behauptungen der Unreinheit der neutestamentlichen Gräcität, der Verderbtheit des Textes, der Veränderung der hebräischen Schrift, der Neuheit der Punktation u. dgl., als einem ruchlosen Angriff auf die Ehre der Bibel und das Heiligthum der Religion selbst, so eifrig und standhaft zu widersetzen. Aber wie sehr auch diese Ansicht von der heiligen Schrift dem religiösen Gefühl Bedürfniß seyn möge, so stehe sie doch in offenem Widerspruch mit der wirklichen Beschaffenheit und der Geschichte der Bibel, wie sie sich durch nähere Untersuchung herausgestellt habe. Diese bezeuge nämlich unwidersprechlich, daß das Wort Gottes in der Schrift wirklich in die menschliche Entwicklung eingegangen, und weder von den damit verbundenen Zufällen, Veränderungen und Verderbnissen, noch von sonstigen den menschlichen Schriften anklebenden Mängeln frei geblieben sei. Es stehe nicht mehr zu bezweifeln, daß die heilige Schrift auch eine menschliche Seite, und in dieser Hinsicht vor andern menschlichen Schriften Nichts voraus habe; und daß, da das menschliche Element nicht bloß an der Außenseite hafte, sondern bis in den Inhalt hineinreiche, das göttliche nicht nach einer äußern

mechanischen Regel, sondern nur durch innere geistliche Prüfung und Anschauung zu erkennen und auszuscheiden sei.

So müssen wir denn, sagt Hupfeld zuletzt, wenn wir den Boden der historischen Forschung und Kritik der heiligen Schriften mit gutem Gewissen betreten wollen, vor allen Dingen uns entschließen, dem alten mißverständlichen Begriff und Aberglauben der Inspiration derselben, d. i. dem Götzendienst des Buchstaben zu entsagen, und nur den Glauben an die Offenbarung, d. i. an das Walten des göttlichen Geistes in dem heiligen Kreise, aus dem sie hervorgegangen und von dem sie Ausfluß und Zeugen sind, festzuhalten. Werden wir aber, indem wir hiernach von dem feststehenden todten Buchstaben auf den in der Leitung und Geschichte des Reichs Gottes lebendigen und fortwirkenden Geist Gottes zurückgehen — also gewisser Maßen die Geschichte und Ueberlieferung als eine Macht neben dem Buchstaben anerkannt und dieser durch jene verklärt und bestimmt wird — nicht dem protestantischen Princip etwas vergeben, und uns der katholischen Tradition nähern? Es ist nicht zu läugnen, daß die starre und einseitige Auffassung des protestantischen Princips — sofern sie auf die alleinige Auctorität des Buchstabens der Schrift geht — allerdings damit aufgegeben, so wie auf der andern Seite, daß der katholischen Tradition etwas Wahres zu Grunde liegt, womit das protestantische Princip zu ergänzen und zu mildern noth thut u. s. w.

Herr Hupfeld hat uns Katholiken hier ein dankenswerthes Zugeständniß gemacht, und durch das Gesagte die Richtigkeit unserer obigen Behauptung erhärtet, daß die Einleitung bei den Protestanten sich nicht zur theologischen Wissenschaft erheben könne. Ganz anders verhält sich aber die Sache bei den Katholiken, denn da diese neben der heiligen Schrift auch die Tradition als Grund des Glaubens anerkennen, und die vom göttlichen Geiste geleitete Kirche zu allen Zeiten als untrügliche Auslegerin der Bibel, so haben sie keine Ursache mit Gott zu rechten, daß er sein Wort nicht besser in Acht

genommen, sondern sie räumen die menschliche Seite der heiligen Schrift eben so bereitwillig ein, als sie hinwiederum fest auf deren wahrhaft göttlichem Ursprunge beharren. Derselbe Gottesgeist, welcher die biblischen Schriftsteller erleuchtete, erfüllt auch die Kirche, und so weiß letztere das göttliche Element der heiligen Schrift zu erkennen und von dem menschlichen, selbst wenn es bis in den Inhalt hineinreichen sollte, auszuscheiden.

Ist nun die Einleitung die Geschichte der Bibel, so unterscheidet sie sich von der profanen Literaturgeschichte durch den specifischen Charakter, welchen die biblische Literatur im Gegensatze zu jeder andern darbietet. Die Einleitung hat es mit den heiligen Schriften zu thun, welche die Offenbarungen Gottes an das Menschengeschlecht enthalten, und deren Inbegriff den Kanon oder die Richtschnur des Glaubens und Lebens der Christen bildet. Da die Einleitung das wissenschaftliche Princip und dessen Entwicklung in sich selbst suchen muß, so kann dieß kein anderes sein, als die Idee des Kanons. Aber worauf beruht denn der Kanon? Auf der Inspiration der ihn constituirenden Schriften; und so ergiebt sich mit Nothwendigkeit, daß die Lehre von der Inspiration das Fundament der Einleitung bildet, und nicht von derselben getrennt werden darf. Dadurch erst erhält die Einleitung als Wissenschaft ein wahrhaft theologisches Princip. Sie will die Geschichte der heiligen Schriften geben, und heilig sind diese, weil sie inspirirt sind. Sie muß also vor allen Dingen die Frage beantworten, was denn die Inspiration sei, und wie sich dabei der menschliche Factor zu dem göttlichen verhalte. Hierauf hat sie überzugehen zu der Frage, welchen Schriften mit Fug und Recht die Inspiration zugeschrieben werde, und die Antwort bildet die Nachweisung der Bestandtheile des Kanons, oder die Geschichte der Sammlung und kirchlichen Anerkennung der biblischen Bücher. Jetzt beginnt im Grunde erst die eigentliche Geschichte derselben, indem sie zunächst als Ganzes, dann einzeln betrachtet und

in ihrer historischen Entwicklung nach allen Beziehungen hin dargestellt werden. Soll mithin die Einleitung als theologische Wissenschaft richtig bezeichnet werden, so wird man sie eine theologische Geschichte der heiligen Schriften des A. und N. B. nennen müssen, und ihre Verschiedenheit von der profanen Literaturgeschichte wird eben so aufzufassen seyn, wie der Unterschied, welcher zwischen einem theologischen und philologischen Commentar Statt findet.

Sehen wir nun auf die Herbst'sche Einleitung zurück, so entspricht der in ihr eingehaltene Gang den Anforderungen der Wissenschaft, aber die scientivische Fundamentirung derselben ist äußerst mangelhaft oder vielmehr ganz ungenügend. Jemand, der sich ex professo ausschließlich mit der heiligen Schrift beschäftigt, muß unstreitig die Lehre von der Inspiration gründlicher darstellen können, als ein Dogmatiker; und so sehen wir es als einen Mangel an, daß in der Herbst'schen Einleitung diese Lehre gänzlich fehlt, was jedoch mit dem Umstande entschuldigt werden mag, daß das Weglassen derselben in den Einleitungen in neuerer Zeit auf einer conventionellen Uebereinkunft zu beruhen scheint. Dagegen läßt es sich nicht rechtfertigen, wenn S. 4 behufs der wissenschaftlichen Construction bloß gesagt wird: „diese ausgezeichnete Beachtung des religiösen Inhaltes (der biblischen Bücher) ist es, welche die Zusammenstellung der zum Verständniß desselben nothwendigen Vorkenntnisse veranlaßt hat, die wir unter „biblischer Einleitung" begreifen, und die der Gegenstand der folgenden Untersuchungen sind." Hiernach kann die Einleitung unmöglich zur Wissenschaft erhoben werden, und was wir oben aus Hupfeld anführten, findet bei Herbst seine volle Anwendung. Da wir nun vernommen haben, daß das betreffende Werk in nächster Zukunft schon eine zweite Auflage erleben werde, so möchten wir den Herrn Herausgeber ersuchen, den einleitenden §. ganz wegzulassen, und die Prolegomena neu zu bearbeiten, wo dann auch eine kurze ge-

schichtliche Darstellung der Literatur der Einleitung ins A. T. nicht fehlen sollte.

Um übrigens mit der kleinen Schrift von Hupfeld zu schließen, so bemerken wir, daß wir die im dritten §. vorgetragene „Eintheilung und Anordnung" der Einleitung nicht durchaus billigen können, daß hingegen §. 4 „die Geschichte und Literatur der Wissenschaft" enthaltend, im Allgemeinen, und wenn man den kirchlichen Standpunkt des Herrn Verfassers gehörig würdigt, als eine sehr schätzbare Gabe zu betrachten ist.

12.

a. Les grandeurs du Catholicisme, par Auguste Siguier. Paris 1841. Tom. I. 494 p. Tom. II. 509 p.

b. **Die Größen des Katholicismus, von August Siguier. Aus dem Französischen übersetzt. Schaffhausen. Hurtersche Buchhandlung 1843.**

Das vorliegende Werk von Siguier nimmt eine sehr ehrenvolle Stelle in der Reihe jener Schriften ein, durch welche Frankreich nicht nur gedenkt die Schande seiner atheistischen und antichristlichen Litteratur aus dem Gedächtnisse der Welt, so weit als möglich, zu tilgen, sondern auch dahin zielt, Einfluß auf jene Länder zu gewinnen, welche es sich nachgerade zur Aufgabe machen, den französischen Irrthum nur in anderer Form zu wiederholen. Dieß Letztere ist, wie nirgend anders, in unserm teutschen Vaterlande der Fall, wo man in den rasch auf einander folgenden pantheistischen Systemen mit einem seltenen Aufwande von Scharf- und Tiefsinn sich alle Mühe gibt, den in und mit der Revolution entwickelten Satz: daß Gott nichts Anderes als die menschliche Vernunft sei, nachzusprechen. Allerdings

haben die Systeme teutscher Pantheisten seit der Zeit der Rückkehr zum Guten in Frankreich auch auf die Litteratur dieses Landes hinüber gewirkt, wie denn in Cousin, Jouffroy, Damiron, Michelet, Lamennais und selbst noch in Lerminier nur Spinozistisch-Schellingsche, besonders aber Hegelsche Sätze nachgeklungen haben. Allein so sehr auch zu wünschen wäre, daß diese Talente für die gute Sache nicht verloren gegangen sein möchten; so hat doch diese gerade ihrer Beihülfe nicht bedurft, und was bereits an Besserem geworden ist, ist ohne sie durch Andere geworden.

Diesen Andern schließt auf höchst achtungswerthe Weise Siguier sich an. In der von S. 1 bis 38 gehenden Einleitung (Introduction) entwickelt er die ihn bei seiner Arbeit leitenden Grundgedanken. Den Ausgang seiner Betrachtung nimmt er durch eine in der That überraschende Vergleichung des gegenwärtigen Zustandes von Europa mit dem Zustand des alten römischen Reichs im 4. und 5. Jahrhundert. Wie damals, so hat auch heute das Individuum kein Vertrauen in seiner Familie, die Familie kein Vertrauen im Staate, der Staat kein Vertrauen zu einem Princip; wie damals, so macht sich heute Jeder zum König, Jeder zum Priester, Jeder zum Papst. Um aber zur Wurzel des europäischen Uebels zu kommen, ist nothwendig, die tiefern Ursachen desselben zu ergründen.

Es ist jedoch nicht schwer, diese Ursachen zu bezeichnen. Der Occident hat seine Gestalt durch drei Männer erhalten: durch Machiavel, durch Luther und durch Descartes. Machiavel hat den politischen, Luther den religiösen und Descartes den speculativen Despotismus hervorgerufen. Sie alle aber haben nicht nur selbst geirrt, sondern auch unzählbare Irrthümer und Unordnungen veranlaßt. Der Erste brachte eine systematische Opposition gegen jede politische Macht auf; der Andere schwächte und untergrub das Vertrauen auf jede religiöse Macht, dem Dritten aber hat man

es zu verdanken, daß ununterbrochen Vernunft die Vernunft, und ein System das andere in einer Weise bekämpfte, daß man selbst das Vertrauen zur Vernunft verlieren mußte. So haben sie Unordnung und Zwietracht gesät, und einen bleibenden Kriegszustand zwischen den Regierenden und Regierten hervorgerufen. Von Allem dem ist insbesondere Frankreich, das Land der Handlung, hart betroffen und heimgesucht. Es glaubt weder mehr der Politik, noch der Religion, noch der Philosophie. Und dennoch kann Frankreich dabei nicht beharren wollen. Man muß wieder zu einer Position kommen, im Besondern und Allgemeinen, Frankreich wie Europa. Es kann sich jedoch heute nicht darum handeln, in der Gymnastik der Abstraction sich zu ermüden; das Interesse und der Ruhm von Europa sind nicht hier zu finden. Auch handelt es sich nicht um demokratische Ideen, Complots und Schlächtereien; auch das will das Interesse und der Ruhm Europas nicht. Es handelt sich ferner nicht darum, die Massen durch heftige Schriften in Erbitterung und in Flammen zu setzen; auch davon hängt das Interesse und der Ruhm Europas nicht ab. Das, was Noth thut, ist, an die Stelle der fieberhaften, künstlichen und zerrissenen Existenz, mit welcher die Excentricitäten der drei letzten Jahrhunderte uns belastet haben, eine beruhigte, starke und geeinte Existenz zu setzen. Das, was Noth thut, ist, dem Geiste der universellen Zerstörung den Geist der universellen Erbauung entgegen zu setzen. Was Noth thut, ist, Europa auf sich selber neu zu gründen; d. i. eine sociale Philosophie zu schaffen. Bis auf die Gegenwart war die Philosophie ein Instrument des Zweifels und der Verneinung (Negation): sie soll nunmehr ein Instrument der Bejahung werden; sie war ein Instrument des Kriegs: sie soll ein Instrument des Friedens werden; sie war ein Paroxysmus von Entwürfen ohne Urtheil und ohne Ziel: sie soll jetzt eine Gehülfin der Humanität werden. Die Philosophie wird ihre alte Anmaßung, ihren alten Grimm, ihre egoistischen

und eigensüchtigen Strebungen ablegen, sie wird den Völkern hilfreich zur Seite stehen, und das Sichtbare mit dem Unsichtbaren, das Relative mit dem Absoluten in harmonische Verbindung bringen. Das, in was sich alle Völker und alle Kräfte vereinigen, ist der Mensch. Er beurtheilt, vergleicht und organisirt Systeme. Er betet und strebt nach dem Unendlichen. Dieß angenommen, gibt es keine Ursache ohne Wirkung, keine Qualität ohne Substanz, jeder Act aber setzt ein Vermögen voraus, das ihn bestimmt. Der Mensch hat darum drei Acte von Vermögen: er hat physische, metaphysische und transcendente Vermögen. Jedes Vermögen ist eine Kraft, und so ist der Mensch eine Einheit von Kräften, die alle ihre Bestimmung haben. Jede Kraft aber, die eine Bestimmung hat, bedarf der Vermittlung durch einen Ordner. Der Mensch muß daher einen Ordner anrufen, wenn er seine Bestimmung erreichen will. Was kann aber die Bestimmung des Menschen sein? Es handelt sich hier um das Verhältniß zu Seinesgleichen, zu sich selber und zu Gott. Der Mensch ist daher für diese dreifache Welt auch eines dreifachen Ordners oder dreifach ordnenden Wesens bedürftig: eines socialen Ordners in Absicht auf seine Verhältnisse zur Societät; eines moralischen Ordners nach seinen Beziehungen zu sich selber; und endlich eines religiösen Ordners nach seinem Verhältniß zum Schöpfer. Schon die Existenz des Menschen schließt das Bedürfniß dieses dreifachen Ordners eben so ein, wie die Existenz des Dreiecks die Nothwendigkeit der drei Winkel. Der Mensch aber ist Einer, und darum kann auch der Ordner seiner Verhältnisse nur Einer sein.

Nach diesen Auseinandersetzungen geht der Verf. zu der Anwendung des Auseinandergesetzten über. Es handelt sich allererst von der Regierung. Was sichert ihre Existenz gegen alle ihre Feinde? — Was sichert aber auch sie selber gegen Mißbrauch ihrer Macht? — Was macht die Könige gerecht und billig, und hält sie ab vom Despotismus? Es

ist die Religion, und nur die Religion. Weder an sich selber, noch an ihrer Umgebung haben die Regierungen einen Ordner, sondern sie finden diesen allein nur in der auf Religion gegründeten Sitte. Die sociale Leitung ist der sittlichen untergeordnet, diese aber der religiösen. Jedes sociale Recht muß ein moralisches Princip haben, das seinen Grund in einem Religionsgesetze hat. Die Religion ist die alleinige Mutter aller Gesetze und aller auf das Leben zielenden Regeln.

Es gibt aber ein Wort, das zauberisch klingt, und mit dem man geglaubt hat, ohne jede andere Stütze Alles zu erreichen, Alles durchzusetzen und Alles zu erbauen. Dieß Wort ist: Freiheit. Allein was machen die Gewalthaber ohne Religion aus der Freiheit? — Was sie wollen. Wo keine Religion ist, nimmt und behandelt Jeder die Freiheit nach den Umständen und Verhältnissen. Ohne Religion gibt Freiheit nicht die mindeste Gewähr. Sie ist eine Maske, womit das Volk getäuscht wird. Der Verfasser geht ins Leben ein und weist seinen Satz im Leben nach. Gegen das Laster, gegen den Ehebruch schützt kein Vernunft-, kein Natur- und kein Civilgesetz. Ohne Religion gibt es aber auch keine Kunst, keine Wissenschaft, keine Poesie. Denn ohne Religion gibt es kein Ideal, keine Schönheit, keine Wahrheit, keine Größe. Ohne Religion gibt es auch keine Geschichte, weil es ohne Religion keine Tugend, ohne Tugend aber kein dauerndes Werk gibt, das die Geschichte darzustellen hätte. Der Verf. nimmt Rücksicht auf die historische Litteratur seines eigenen Landes. Weder die fatalistische noch die moralische Schule hat es verstanden, die Vergangenheit zu würdigen; — nur das feste und unwandelbare Kriterium der Religion vermag diese Aufgabe zu lösen.

Sofort geht der Verf. auf den öffentlichen Unterricht ein, der in der unmittelbaren Gegenwart so große Bewegungen in Frankreich hervorgerufen hat. Was ist sein Urtheil hierüber? — Hören wir es kurz an! Allenthalben,

sagt Siguier, regt sich das Bedürfniß einer geregelten Ordnung. Der öffentliche Unterricht weiß aber seinerseits nichts zu thun, als sich enthusiastisch auf der Arena des gesetzlosen Alterthums herum zu tummeln. Seit einem vollen Säculum leben wir im Skepticismus. Der öffentliche Unterricht vernichtet ein Dogma um das andere. Unsere Herzen, unsere Seelen, sie dürsten nach der Quelle des Lebens, aus welcher die Geschlechter Frankreichs und Europas Befriedigung und Erquickung schöpfen können; der öffentliche Unterricht aber schleppt sich in der abscheulichsten Wüste herum, worin wir verschmachten. Unsere Tage bringen Verbrechen hervor, welche alle Vorstellung übersteigen. Der öffentliche Unterricht kennt und gibt kein Mittel gegen das Elend und die Verödung der Welt. Und woher dieses Alles? Es ist leicht zu erklären. Man dringe einmal in jene Männer, die da berufen sind, Frankreich vom Katheder aus zu belehren, man frage sie von Angesicht zu Angesicht, welches ihr gesellschaftliches, ihr moralisches und ihr religiöses Princip sei, ihr Princip gesellschaftlicher, moralischer und religiöser Ordnung; man fordere sie auf, sich kategorisch zu erklären, wo und in was sie diesen dreifachen Regulator haben? — Sie werdens nicht wissen, sie haben noch nie daran gedacht, sie denken nicht einmal daran, ein solch ordnendes Princip nur zu suchen. Es ist daher unschwer, sich davon zu überzeugen, daß überall da, wo dem Volke ein socialer und moralischer Regulator fehlt, der sich auf die Religion gründet, keine Regierung, keine Freiheit, keine Gesetzgebung, keine Obrigkeit, keine Familie, keine Kunst, keine Litteratur, keine Poesie, keine Geschichtskunde, kein öffentlicher Unterricht bestehen kann, der nicht in stets größern Verfall kommen müßte. Und daraus ist sichtbar, daß nur da ein gesellschaftlicher Regulator ist, wo es einen moralischen gibt, der mit einem religiösen aufs Innigste verbunden ist. Aus dem gleichen Grunde gibt es nur da ein sociales Gesetz, wo ein moralisches besteht, das seine Bestätigung und Weihe aus der Religion nimmt.

Das erste Erforderniß für die Wohlfahrt eines Volkes ist daher das religiöse Princip. Ist aber die Religion die einzige Bedingung der Erhaltung, Größe und Stärke der Völker; so ist die Macht, sie zu leiten, nicht die Vernunft, nicht das Gesicht, nicht die Einbildungskraft, — sondern die Offenbarung. Die Philosophie erreicht den Gipfel der Idee des Menschen nicht; sie verleiht auch das religiöse Princip nicht aus sich selber.

Das Höchste, Größte, Wahrste, Tiefste und Beseligendste kommt nur aus der göttlichen Offenbarung und dem Glauben an sie.

Sofort geht der Verfasser auf das Gebiet der Geschichte hinüber. Es ist 1) Moses und der Pentateuch, womit er den Anfang macht. Sodann durchwandert er das Heidenthum, vorzugsweise Indien, 2) China, 3) Persien, 4) Aegypten, 5) Griechenland und 6) Rom. Es sind die socialen, wissenschaftlichen, künstlerischen und religiösen Verhältnisse, die er ins Auge faßt und durchspricht. Sodann tritt er mit 7) Jesus Christus in die neue Welt ein, und nun folgen in der Betrachtung auf und nach einander: 8) der heilige Paulus, 9) die ersten Kirchenschriftsteller, 10) der heilige Justinus, 11) Tertullian, 12) der heilige Cyprian, 13) Origenes, 14) das römische Reich von Decius bis auf Constantin, 15) der Orient im vierten Jahrhundert, die lateinische Kirche, 16) die alexandrinische Schule, 17) politischer Einfluß des Christenthums, 18) die Mönche, 19) Mahomed, der Islam, 20) die politische Größe des Katholicismus im achten und neunten Jahrhundert, 21) Gregor VII., 22) Lanfranc, Anselm, 23) Abälard, 24) das Kirchenrecht, 25) der heilige Thomas, 26) der Buddhismus, 27) der Katholicismus im fernern Verlauf der Geschichte, 28) Macchiavelli, 29) Luther, 30) Descartes, 31) die Reformation, 32) Grotius, 33) Bossuet, 34) die

teutsche Philosophie, 35) Folgerung, 36) die men liche Vernunft, 37) die Wissenschaft, 38) Re pitulation.

Wer sieht nicht ein, daß in dem vorliegenden Buche rade die höchsten Spitzen der Entwicklung der Menschheit, es Zustände, seien es Personen, die sie darbieten, aufgegr und behandelt sind? Es sind die Lichtpunkte des allgeme Lebens, die der Verf. dem Blicke vorhält, und er besitz nicht geringes Talent, das, was er zeigt, in gewandter Spi zu erklären. Wir haben einen ächten Franzosen vor Alles ist geistreich, rasch, klar, verständig, beredt und geei zu Thaten zu treiben. Jedenfalls gehört diese Schrift besten des jungen Frankreichs an: wir meinen nicht des ju Frankreichs in dem Sinne, wie man von einem „ju Teutschland" spricht, sondern des durch das Christenthum jüngten und verklärten Frankreichs, dem ohne Zweifel schöne und würdige Zukunft aufbewahrt ist.

Von dieser Zukunft Frankreichs hat der Verfasser schöne Ahnung, die er dahin ausspricht: Frankreich hat Einen Weg, sich an die Spitze der Nationen zu stellen: Belebung seines ganzen Wesens durch den bendigen Strom des Katholicismus, und die A gießung dieses Stromes über alle Völker.

S

13.

Pastoral-Heilkunde für Seelsorger. Eine kurzgef Pastoral-Anthropologie-Diätetik und Medicin, besonderer Rücksicht auf die in den k. k. östre schen Staaten geltenden Sanitäts-Gesetze Verordnungen. Von Matthias Macher. Zw neubearbeitete und vermehrte Auflage. Augsb 1843 bei Matth. Rieger.

Wenn der Seelsorger ein Vater der Armen sein, auch auf leibliche Hülfe seiner Anvertrauten bedacht sein

so liegt es gewiß auch innerhalb der Sphäre seiner Berufsthätigkeit, daß er seine Besuche, sein Ansehen und seine Einsicht dazu anwende, wo Gelegenheit ist, für Gesundheit und Leben seiner Pfarrangehörigen mit Rath und That zu wirken. Hat der Heiland häufiger noch Gesundheit gegeben, als Almosen oder leibliche Speise; so mag hiemit angedeutet sein; daß auch die, welche seine Stelle in der Gemeinde vertreten, nicht nur Almosen geben, sondern auch zur leiblichen Gesundheit verhelfen sollen, in so weit sie dieses im Stand sind. Offenbar kann der Seelsorger dieses nur dann, wenn er sich die betreffenden Kenntnisse gesammelt hat. Darum mag und, um mehr noch zu sagen, soll der Geistliche allerdings einige medicinische und diätetische Schriften lesen, um sich die nöthige Einsicht zu verschaffen. Um dem Geistlichen nun die Sache zu erleichtern, so haben schon mehrere Aerzte versucht, Alles zusammenzustellen, was etwa der Geistliche in seinem Amte brauchen kann, um in seiner Gemeinde für Gesundheit und Leben nützlich zu wirken, ohne den Arzt selber zu beeinträchtigen oder überflüssig zu machen. Diese Zusammenstellung nannten sie dann eine Pastoralmedicin. Solche Bücher mögen nützlich sein, aber Anspruch auf den Rang einer Wissenschaft können sie nicht machen und verdienen auch den Namen einer Pastoralmedicin nicht; eher noch den Namen Laienmedicin, indem der, welcher in der Medicin Laie ist und bleibt, einigen Unterricht hierin erhält. Gemeiniglich will darin der Herr Doktor den Geistlichen zu seinem Untergehülfen oder Handlanger machen; er giebt nämlich dem Seelsorger eine Anweisung, wie er dem Arzt behülflich sein müsse, damit Krankheiten gemieden oder gehoben werden können. Als Zugabe, gleichsam als Honorar für seine Bemühung bekommt der folgsame Pfarrherr noch einige Belehrung, wie er auch für seine eigene Gesundheit Sorge tragen könne. Auf diese Weise könnte sich auch noch ein Cameralist beilassen eine Pastoralökonomie zu schreiben, um dem Geistlichen gehörig beizubringen, auf welche

Weise er sein Amt zur Förderung der Oekonomie in der Gemeinde anzuwenden habe.

Die Pastoralmedicin, wenn sie eine wahre sein will, muß nicht das Seelsorgeramt zur Magd der Medicin machen wollen, sondern gerade umgekehrt die Medicin muß sich darin zum Dienste des Seelsorgeramtes hergeben, d. h. eine Pastoralmedicin muß alle diejenigen Erfahrungen aus dem Gebiete der Anthropologie und der Heilkunde darlegen, deren Kenntniß den Geistlichen in den Stand setzen, mit mehr Einsicht, Sicherheit und Erfolg in der Seelsorge selbst zu arbeiten. Denn die leibliche Gesundheit zu fördern ist zunächst nicht der Beruf des Geistlichen, wohl aber mit allen Mitteln, selbst leiblichen, das Heil der Seelen zu fördern. Ist aber dieses die eigentliche Aufgabe der Pastoralmedicin, so wird auch leicht zugestanden werden müssen, daß nur ein Arzt im Verein mit einem Geistlichen, oder nur ein Geistlicher der vollständig die Arzneiwissenschaft studirt hat, ganz befähigt ist jener Forderung an eine Pastoralmedicin Genüge zu leisten. Was nun das obengenannte Buch betrifft, so hat es auch nur das gewöhnliche Ziel der meisten bisher erschienenen Pastoralmedicinen im Auge; es will den Seelsorger in den Stand setzen, für die leibliche Gesundheit der Gemeinden zu wirken, so wie auch für seine eigene zu sorgen. Da aber auch ein Buch von dieser Art recht nützlich werden kann, so soll es darum nicht weiter angefochten werden, wenn es nur seine Aufgabe erreicht hat, den Seelsorger mit allem dem bekannt zu machen, was diesem zur Förderung der Gesundheit in seiner Gemeinde dienlich ist. Der Verfasser theilt seine Schrift scheinbar nicht unzweckmäßig in drei Theile ab 1) Naturgeschichte des Menschen, 2) der Mensch in seinen Verhältnissen mit besonderer Beziehung auf die Erhaltung seiner Gesundheit, 3) der Mensch im Krankenzustande.

Eine Naturgeschichte des Menschen, also eine Anthropologie, wäre allerdings die geeignete Basis, auf welcher eine Pastoralmedicin erst gründlich erbaut werden kann. Kenntniß

der Anthropologie muß darum entweder vorausgesetzt werden, oder ein Lehrbuch der Pastoralmedicin muß dieselbe erst geben. Allein diejenige, welcher unser Autor gibt, ist unbefriedigend, ich möchte fast sagen nutzlos. Wer auch nur einige Kenntniß von Anthropologie hat, der wird schon daran ungefähr ermessen können, was aus dieser Naturgeschichte des Menschen zu schöpfen sein mag, wenn bemerkt wird, daß sie mit 90 Druckseiten abgethan ist. Ich stehe nicht an zu behaupten, daß sehr wenig daraus zu lernen ist. Solche, die gründlich Anthropologie studiert haben, wissen bei weitem mehr, als hier gegeben wird; wem hingegen das einigermaßen ein neues Gebiet ist, der wird deßwegen nicht viel aus dieser Naturgeschichte lernen, weil sie bei einer solchen Kürze nicht anschaulich genug erklärt und oft zu viel Kenntnisse voraussetzt. Was soll es z. B. dem Laien helfen, wenn es da heißt "das Heiligenbein ist ein dicker, nach unten spitzzulaufender Knochen mit einer vorderen etwas konkaven, und einer hinteren gewölbten Fläche. In der Mitte desselben befindet sich die Fortsetzung des Rückenmarks-Kanals, welcher in diesem Knochen endet." Dergleichen Beschreibungen (oft nur Definitionen) kommen nun in Menge hier vor, daß es eine wahre Unbehaglichkeit verursacht, diesen Theil nur durchzulesen, da den Leser stets das Gefühl der Fruchtlosigkeit begleitet, wie wenn ihm in einer Sprache eine Vorlesung gehalten würde, die er nur halb versteht.

Was insbesondere den psychologischen Theil dieser Naturgeschichte des Menschen betrifft, so scheint mir dieser noch unerquicklicher. Was soll dem Geistlichen eine Psychologie von 20 Seiten? Und was soll der Geistliche aus Redensarten lernen wie z. B. S. 60: „der edle und großmüthige Charakter gründet sich auf das erhabene Gefühl des wahren Menschenwerthes, und vereinet alle Vollkommenheiten des Gemüthes"? — Ferner stellt der Verf., bei der Lehre von den Temperamenten auf einmal sechs Temperamente auf: 1) das gleichmäßige, normale 2) das Irb- oder melancholische, 3) das

geistige oder sanguinische, 4) das gemüthliche oder cholerische Temperament, 5) das flegmatische, 6) das sogenannte melancholische (eigentlich hypochondrische). Womit beweist er aber die Richtigkeit seiner neuen Eintheilung? Mit Beschreibungen von folgender Art; z. B. bei dem Irdtemperament wird gesagt S. 69 „der gleichsam lichtscheue Blick ist gewöhnlich zur Erde gerichtet, die heuchlerische, verschlagene Miene, voll Spuren anhaltender leidenschaftlicher Bewegungen, verräth mehr Schlauheit als Geist.“ — S. 70 „der verschlagene, unbeugsame Charakter ist selbstsüchtig und treulos, das Betragen bald zurückhaltend, bald heuchlerisch gefällig, bald roh und voll wilder Gemeinheit.“ Auf diese Weise könnte man noch viele neue Temperamente erdichten. Aehnliche unhaltbare Behauptungen kommen auch sonst noch vor, z. B. S. 54 „das vernünftige Begehren tröstet das Gemüth durch freudige Hoffnung im unerschütterlichen Glauben, wenn auch alle zeitlichen Begehrungen unerfüllt bleiben.“ S. 55 „Zorn ist ein hoher Grad von Haß mit heftiger Gegenwirkung des Willens.“ Manches ist wenigstens in der Allgemeinheit, wie es hingestellt wird, unrichtig, z. B. S. 85 „das Gemüth des Greises wird schwach und kindisch; er werde geizig, suche mit seiner ganzen Kraft den Rest seines kläglichen Lebens festzuhalten“ u. d. g.

Der zweite Theil hat die Ueberschrift: Der Mensch in seinen Verhältnissen mit besonderer Beziehung auf die Erhaltung seiner Gesundheit.“ Es kommen hier Artikel vor, welche manchem Seelsorger mehr oder weniger neu und belehrend sein mögen. Doch sind auch hier einige Behauptungen aufgestellt, die mir unrichtig scheinen, z. B.

S. 103 „Je tiefer ein Brunnen ist, desto wahrscheinlicher kommt sein Wasser von einer Gebirgsquelle.“ Ich erinnere an die artesischen Brunnen. S. 104 „Durch Ruhe könne man schlechtes Wasser reinigen.“ — Ebenso scheint sehr gewagt, was S. 113 von den Sternen gesagt ist, daß sie sich alle zu einander verhalten wie die Theile unseres Körpers,

und einander gegenseitig bedingen — woher weiß dieses unser Autor? S. 159 „In der Regel sei das männliche Geschlecht in unserm Klima schon von 15 Jahren an, und das weibliche von 12 zeugungsfähig.“

Außer dem Guten in diesem Theil kommt auch ziemlich Ueberflüssiges vor; z. B. es wird viel geredet von den verschiedenen Bädern; einen bestimmten Gesundbrunnen anzuweisen ist aber niemals Sache des Seelsorgers, sondern des Arztes. — Eben so überflüssig ist die Erklärung, was man Witterung, Klima u. d. g. nenne, ferner was die brennende Zone des Aequators für Wirkung auf den Menschen habe; auch möchte es ungeeignet sein, wenn der Geistliche von den Kenntnissen, welche ihm von der Diät der Schwangern, der Geburt, dem Säugen, künstlicher Ernährung der Kinder u. d. g. hier beigebracht werden, Gebrauch machen wollte, da er sonst in das Handwerk der Hebammen eingreifen würde, obschon nicht in Abrede gestellt soll werden, daß auch manches des hier Angeführten dem Geistlichen nützlich sei, um in vorkommenden Fällen und in Erwartung eines Arztes einen guten Rath zu ertheilen. Fast Lachen erregt es aber, wenn der Arzt den Seelsorger S. 178 belehrt, daß nichts den Kindern nachtheiliger sei, als böse Beispiele; und was die beste Verwahrung dagegen sei, nämlich ein durch edle, sittlich-religiöse Gefühle ausgestattetes, und mit Abscheu und Widerwillen gegen das Böse bewaffnetes Herz ꝛc. S. 185 wird ein ziemlich großer Index von Speisen und andern Dingen angeführt, welche der Geistliche meiden müsse, um den Cölibat halten zu können, z. B. alle geistigen Getränke: Kaffee, Chokolade, alle gewürzhafte Speisen, dann aber auch Kartoffeln, ferner auch den unbedeutendsten Müssiggang. Es wäre traurig, wenn die Haltung des Cölibats eine so schwer erringbare Sache wäre. Und wäre noch trauriger, wenn alle welche diesem ärztlichen Rathe nicht nachkommen, darum dem Bruch des Cölibats verfielen.

Der dritte Theil spricht von dem Menschen im Krankheits-

zustand. Da kommen dann viele Lehren vor, die der Geistliche besser dem Arzt ertheilen könnte, als der Arzt dem Geistlichen, nämlich: unter dem Titel moralische Krankheiten. Das ist ja geradezu das Geschäft des Seelsorgers, den Seelen ein Arzt zu sein. Es nimmt sich wirklich naiv aus, wenn der Autor dem Geistlichen erzählt, was Laster sei und die Mittel dagegen. Ferner was Trägheit, was Selbstsucht, Habsucht, Geiz, Neid, Hochmuth u. d. g. seien. Dabei kommen dann ganz seltsame Beschreibungen vor, z. B. S. 263 „der Neid, der gewöhnliche Begleiter der Habsucht und des Geizes, dieses blasse und von selbstsüchtigem Eigendünkel belebte Gespenst, versenkt seinen Gefangenen in Trauer und Ingrimm über das Glück des Nebenmenschen und erhebt ihn wieder zu teuflischer Freude, wenn ein Unglück irgend eines glücklich Gewesenen zu schauen ist 2c." Aehnliche Deklamationen kommen auch sonst noch vor, und der Geistliche müßte höchst schlecht vorbereitet den geistlichen Stand angetreten haben, der nicht besser oder wenigstens eben so gut wüßte, was unser Arzt hier von Sünden und Lastern docirt. Wie über Moral, so kann der Autor nicht umhin, auch über Pastoral einige Vorlesungen zu halten, welche mit der Medicin gar nichts zu thun haben. Manchmal vergißt sich der Arzt wieder und schreibt für den Arzt; was braucht z. B. der Geistliche zu wissen, wo Belladonna, Ipecacuanha oder Tamarindenabsud oder Aderlaß anzuwenden ist. — Die Belehrung über Rettungsversuche bei Scheintodten, über Behandlung der Wollust, über Trunksucht ist umständlich und gut gegeben; eben so ist angemessen, was über Taufe, Versehen und Wallfahrten gesagt wird.

Um dem Zweck des Buches zu genügen, dem Geistlichen alle Belehrungen aus der Medicin zu geben, welche ihm in seinem Stande nützlich sind, so hätte etwa noch eine darüber gegeben werden sollen, was der Geistliche zum Schutz der Gesundheit in Schule und Kirche zu berücksichtigen und anzuordnen habe; namentlich wäre Manches hier zu sagen, wie auf die Kinder und durch die Kinder förderlich gewirkt

werden könne, wenn geeignete Belehrung und Disciplin angewendet wird. — Ferner ist es dem kath. Seelsorger sehr oft vom höchsten Belange, bei einem Kranken annährend beurtheilen zu können, ob sein Krankheitszustand lebensgefährlich sei und in welcher Frist ungefähr schon Tod gefürchtet werden müsse, um darnach die Vorbereitung zum Empfang der Sterbsakramente eiliger oder erst in mehreren Besuchen vorzunehmen. — Eine umständliche Belehrung von den Wirkungen des Fastens, des Kirchenbesuches u. d. g. auf die Gesundheit je nach der Individualität und den Zuständen der betreffenden Personen wäre ebenfalls von einer Pastoralmedicin dieser Art zu erwarten gewesen, da der Geistliche hiedurch in den Stand gesetzt wäre, nicht nur zur geigneten Zeit zu dispensiren, sondern auch manchmal aus Rücksichten der Gesundheit frömmern Personen das rechte Maaß in jenen Uebungen zu setzen. — Dann hätte auch hier gesprochen sollen werden, wie körperliche Zustände, namentlich Affizirung des Gangliensystems, auf religiöse und sittliche Stimmung so gewaltig einwirken; und wie umgekehrt religiöse und moralische Zustände so entscheidend oft auf das leibliche Befinden zurückwirken.

Sollte das Buch eine neue Umarbeitung erlangen, so müßten die vielen bald übertreibenden, bald nichtssagenden Deklamationen hinwegbleiben. Sehr vieles müßte hinweggelassen werden, was entweder nur der Arzt zu wissen braucht, oder was der Geistliche als solcher besser wissen muß, als es ihm der Arzt sagen kann. Dafür müßte Anderes umständlicher, präciser und klarer dargestellt werden, namentlich der erste Theil, die Naturgeschichte des Menschen, wenn dieselbe belassen soll werden. Hierin könnte dem Verfasser als unübertreffliches Muster Burdach dienen in seinem Werke betitelt „der Mensch." Wird dieser Theil nicht ausführlich, oder wenigstens mit ausgezeichnet klarer Darstellung behandelt, so ist er ganz nutzlos; was soll man mit Benennungen und Definitionen thun? Der Styl ist sehr ungleich, bald äußerst trocken, bald bis in poetische Schwulst sich versteigend, zu-

weilen auch roh bis zur Unanständigkeit. — Im Ganzen genommen muß Rezensent gestehen, daß er aus diesem Buch nicht sehr viel gelernt hat, viel weniger als von der Stärke eines Buches von 24 Druckbogen zu erwarten wäre.

Was die neue Orthographie betrifft, welche der Verfasser in seinem Buch eingeführt hat, so macht dieselbe dem Leser die Lektüre lästig, da man doch einmal an eine andere gewöhnt ist. Ich will nicht untersuchen, ob damit etwas gewonnen wäre, wenn diese Orthographie allgemein eingeführt würde. Soviel ist aber gewiß, daß ein Arzt aus der Steiermark der Mann nicht ist, und eine Pastoralmedicin das Buch nicht ist, wodurch eine neue Orthographie in Teutschland aufgebracht wird werden.

Da ich nun so vieles an diesem Buche zu tadlen fand, und laut dem Vorbericht des Verfassers die vorzüglichsten katholisch-theologischen Zeitschriften dasselbe sehr günstig beurtheilten, so stellt sich mir noch die Frage: was mag die Rezensenten jener Zeitschriften zu solchem Lob veranlaßt haben? Offenbar ist es die Sorgfalt des Verfassers, welche er darauf verwendet, nichts gegen kirchliche Gebräuche zu sprechen, und überhaupt daß er Liebe für Religion und Sittlichkeit beurkundet. Nun das ist ganz recht; deßhalb verdient aber ein Buch so wenig noch ein ausgezeichnetes Lob als das Produkt eines Handwerkers deßwegen gerühmt zu werden verdient, weil dieser ein ehrlicher Mann ist und die Leute nicht betrügt. Man fragt eben doch auch, wenn man bei ihm arbeiten will lassen, ob er sein Handwerk gut versteht und seine Waare tauglich ist. Nun mag wohl Herr Macher ein sehr geschickter Arzt sein; allein großen Beruf zur Schriftstellerei scheint er nicht zu haben, wenigstens kann seine Pastoral-Heilkunde nicht besonders gerühmt werden. Zu wünschen wäre es aber, daß Rezensenten nicht gar zu leicht ihre Gunst schenken und ausüben möchten, sobald sie einen kirchlichen Sinn in einem Buche vermerken; denn wer sich ein solches Buch anschafft, dem ist es nicht hauptsächlich um den kirchlichen Sinn des

Verfassers zu thun, sondern er will nützliche Belehrung für das Leben im Buche finden, wobei ihn allerdings es freuen wird, wenn der Verfasser eine katholische Ueberzeugung dabei beurkundet. Ein Rezensent, welcher in der Art ein Buch lobt, daß mancher im Glauben an die Rezension das Buch sich anschafft, macht sich derselben Sünde schuldig, wenn das Buch nicht wahrhaft nützlich ist, deren sich der Krämer schuldig macht, welcher durch übermäßiges Anpreisen seiner Waare die Leute zum Kaufen beredet. Es mag wohl sein, daß ich vielleicht zu sehr bei dieser Rezension das Tadelnswerthe aufgesucht und hervorgehoben, und manches Gute, was das Buch besitzt, großentheils ignorirt habe; allein ungemessenes Lob reizt leicht, die Schattenseite auch zu untersuchen; und wenn alle Rezensenten strenge Polizei hielten, so würden weniger Bücher erscheinen und diese sorgfältiger bearbeitet werden, was offenbar in gegenwärtiger Zeit ein großer Vortheil wäre.

14.

Medicina clerica oder: Handbuch der Pastoral-Medicin für Seelsorger, Pädagogen und Aerzte; nebst einer Diätetik für Geistliche, von Dr. de Valenti. Leipzig bei Köhler 1831. Zwei Theile.

Wenn nach der vorausgegangenen Beurtheilung hier noch auf ein Buch aufmerksam gemacht wird, welches schon vor mehr als 10 Jahren erschienen ist, so findet dieses seine volle Rechtfertigung in dem vortrefflichen Inhalt des genannten Werkes und zugleich in dem Umstande, daß dasselbe unter der katholischen Geistlichkeit fast ganz unbekannt zu sein scheint. Rezensent fühlte sich beinahe überrascht bei der Lektüre dieses Buches von dem Geist, der Kraft, und dem tiefen Blick ins Leben und in die Menschenseele, welche vielfach hier anzutreffen ist. Der Verfasser war Arzt und bestimmte sich nach längerer Wirksamkeit in diesem Berufe aus religiösem Drang zum geistlichen Stande. Schon diese Verhältnisse befähigten ihn ganz

vorzugweise, die Doppelwissenschaft der eigentlichen Pastoralmedicin befriedigend zu behandeln; dazu kommen aber auch noch wahre Originalität und eine dem Verfasser eigenthümliche Tiefe. Wie umsichtig und von besserm Standpunkte ausgehend, als in gewöhnlichen Pastoralmedicinen gefunden wird, der Verfasser seine Aufgabe behandelt, möge schon das Inhaltsverzeichniß des zweiten Kapitels im ersten Bande zeigen, nämlich: Wechselverhältniß zwischen Seelsorger und Arzt. §. 1. Das äußere, kirchliche, oder Konfessionsverhältniß. 1. Verhältniß des protestantischen Arztes zum Romanismus, und des katholischen Arztes zum Protestantismus. 2. Verhältniß der Aerzte und Seelsorger verschiedener Sekten und Konfessionen zu einander. §. 2. Das innere, oder religiös-moralische; Wechselverhältniß zwischen Seelsorger und Arzt. 1. Das Verhältniß des ungläubigen Seelsorgers zum ungläubigen Arzt. 2. Verhältniß des gläubigen Seelsorgers zum ungläubigen, aber ehrbaren Arzt. a. Außer der Krankenstube, und in Hinsicht auf den Arzt selbst; b. Verhältniß des Seelsorgers zum Arzte am Krankenbette. 3. Verhältniß des gläubigen Seelsorgers zum unchristlichen und lasterhaften Arzte; 4. Verhältniß des gläubigen Seelsorgers zum wider-christlichen Arzte.

Auch dieser Verfasser giebt eine Beschreibung des menschlichen Körpers; diese Darlegung ist aber ungeachtet ihrer Kürze so klar und auch dem Laien in der Anatomie und Physiologie so verständlich, daß sie Jeder mit Befriedigung lesen wird und daß sie fast als Muster einer derartigen Beschreibung dienen kann. — In der Diätetik für Geistliche, welche dem ersten Theil als Anhang beigegeben ist, ist vorzüglich zu loben, daß die gewöhnlichen Excessen derartiger Schriften vermieden sind. In den meisten Gesundheitslehren werden nämlich so vielerlei und lästige Forderungen aufgehäuft, daß, wenn jemand alles darin glauben und befolgen wollte, er noch qualvoller sich eingeschnürt fühlen müßte, als der Jude von seinen mosaischen Satzungen. Unser Autor sagt sehr treffend hier-

über, daß die Vorschriften mancher diätetischen Werke mehr Ungemach aufbürden, als eine wankende Gesundheit selbst, weßhalb der stärkere Geist solche Vorschriften verlache und der Hypochonder dadurch vollends zur Verzweiflung komme. Er selbst stellt wenige, einfache, allgemein gültige Regeln auf, die nicht schwer zu halten sind.

Ganz besonders geistreich und belehrend ist der zweite Theil, dessen erster Abschnitt von den Lastern und ihrer physiologischen Bedeutung spricht; der zweite von den Krankheiten und ihrer psychischen Bedeutung. Mit einer eigenthümlichen Tiefe schaut der Verfasser das Laster in seiner innern Wesenheit und Natur an, so daß der Theologe selbst für sein Fach im engern Sinne reiche Belehrung daraus schöpfen kann. Als Beleg seiner ernsten und eindringenden Anschauung stehe hier, was unter dem Kapitel der Völlerei gesagt wird.

„Es ist bekannt, daß der Eine viel, der Andere wenig verdauen kann. Kornaro, der berühmte italienische Alte, aß wie ein Vögelchen, war aber dabei ausgezeichnet kräftig und erreichte ein hohes Alter. Dagegen that es Ludwig der vierzehnte einem Wolf und Bären im Fressen ziemlich gleich. „Der König, der Dauphin, der Duc de Berri und Monsieur „sel. waren treffliche Esser. Ich habe den König oft essen „sehen. Vier Teller voller unterschiedlicher Suppen, einen „ganzen Fasanen, ein Feldhuhn, einen großen Teller voll „Salat, geschnitten Hammelfleisch in seiner Brühe mit Knob„lauch, Bayonner Schinken einen Teller voll, und noch da„bei Obst und Konfituren“ — so erzählt die treuherzige Elisabeth Charlotte, Herzogin von Orleans, in einem ihrer Briefe nach Deutschland. Beispiele von noch ausgezeichnetern Essern sind den Aerzten in Menge bekannt.

Diese Völlerei schien aber doch den Leuten zu bekommen. Sie verdauten diese Massen, und hätten offenbar an geringern Portionen nicht genug gehabt. Wo ist also die Norm der Mäßigkeit zu finden? Ist es Kornaros Loth, oder Louis Zehnpfundgewicht? Oder gibt es kein allgemeines Maß

dafür, und ist das Bekommen der Speisen das Gewicht, wornach sich jeder Einzelne zu richten hat? Haben wir das Recht, denjenigen einen Völler und Schwelger zu nennen, der wie Ludwig der vierzehnte solche Massen mit Appetit verschlingt, die einen andern todtkrank machen würden? Was kann der Mensch für sein Bedürfniß, und hat die Natur bei solcher Verschiedenheit der Naturen eine bestimmte Grenze vorgezeichnet?

Durch solches Raisonnement haben wir allerdings mit einem Male die Welt von allen Völlern gereinigt, und die Moralisten sind einen schlimmen Feind mit leichter Mühe los geworden. Höchstens gehören diejenigen noch zu denselben, welche durch die verschlungenen Massen regelmäßig erkranken. Allein was sollen wir dann von denjenigen sagen, welche nach zwei Bissen Brod und Fisch sogleich Magendrücken und Uebelkeit empfinden? Und wer ist wohl der rechte Säufer zu nennen, derjenige, welcher nach einem Fingerhut voll Rum sogleich einem Rausch bekommt, oder der feiste Silen, welcher, ohne Farbe und Miene zu verändern, 10 Flaschen Wein oder ein kleines Faß Bier des Tages ausleeren kann? Nur Kranke, die nichts vertragen können, wären demnach die eigentlichen Schwelger zu nennen, die feisten, viehischen Schlemmer aber wären der Zucht und Anklage göttlicher und menschlicher Gesetze glücklich entronnen? Nicht der Seelsorger, sondern der Arzt wäre demnach hier zu gebrauchen, um durch seine Kunst die Konstitution der Schwächlinge so zu verbessern, daß sie ohne Tadel und Schaden mit einem Ludwig dem vierzehnten um die Wette schwelgen lernen?

In solche Widersprüche verwickeln sich diejenigen, welche in dem sogenannten Bekommen der Speisen und Getränke das gesuchte Normalmaß zu finden wähnen. Nach dieser Art zu schließen, sind die Menschen um so mäßiger, je mehr sie verschlingen, desto unmäßiger aber, je weniger sie vertragen können, so daß am Ende der Begriff der Mäßigkeit bloß in der Virtuosität im Schwelgen zu suchen wäre.

Wir sehen, daß wir das sogenannte Bekommen der Speisen und Getränke darangeben, und ein anderes Normalmaß der Sitte und Ordnung suchen müssen. Freilich werden wir dieses nicht in dem Krämer- und Fleischergewicht, wohl aber auf derjenigen Barometerskala verzeichnet finden, welche die dem Geiste gehorchende Seele dem Magen als Gesetz vorhält. Im wilden Zustande, so auch bei den Thieren, ersetzt dies der richtige physische Instinkt. Im Kulturstande geht dieser durch die Entfernung von der Natur mehr oder weniger verloren. An dessen Stelle tritt aber dann nicht etwa der prüfende Verstand, sondern der geistige Instinkt, oder das Gewissen. Nicht der Verstand kann den Menschen das Maß der Speise und des Trankes bestimmen, sondern bloß das Gewissen, und es kann daher ein vollendeter Schwelger nur dadurch also ausarten, daß er die Stimme seines Gewissens überhört, und sie zuletzt mehr oder weniger zum Schweigen bringt.

Diese Behauptung muß jedoch noch besser begründet werden. Die durch Schwelgerei mißhandelte Natur rächt sich nämlich entweder durch Krankheit, oder durch deren ideelles Originalbild, die Sünde. Nun aber gibt es Menschen genug, an denen sich die Völlerei nicht durch Krankheit, sondern durch Weckung und Nährung irgend eines Kardinals-Lasters, also auf eine noch viel furchtbarere Weise als durch Krankheit, bestraft. Kein Schwelger ist daher als solcher im Stande, diejenige Sünde in sich zu beherrschen, die ihm gerade die liebste und eigenthümlichste ist, und man kann demnach bei jedem anerkannten Völler mit Sicherheit auf irgend ein in ihm herrschendes zweites Hauptlaster zurückschließen. Wir wissen ja auch, was sich z. B. an der Tafel eines Ludwig des vierzehnten für Thiere mit zu Tische setzten. Aber auch die leichtern Temperamentsfehler sind als Parasitengewächse zu betrachten, welche wie Sumpfpflanzen in der Kloake des überschüssigen Nahrungssaftes und des verderbten Blutes trefflich gedeihen. Auch diese temperamentlichen Schmarotzer und Mitesser in uns müssen daher das ganze Leben hindurch

in einer Art Hungerkur gehalten, und mit Hilfe der geistlichen Heilmittel desto leichter im Gehorsam gehalten werden. Wenn nun ein Mensch die Sünde für dasjenige hält, was sie wirklich ist, nämlich für das größte Uebel, so wird er natürlich alle Mal erschrecken, wenn dieser fürchterliche Leviathan in seinem Fleische das Haupt erhebt, und seinen Rachen öffnet. Er wird daher, durch Noth gedrungen, seine eigene Natur in dieser Hinsicht studiren, und durch Wachsamkeit und Erfahrung bald genug inne werden, welcher Köder für diesem Zerberus im Innern der lockendste ist. Auf diese Weise wird es ihm bald genug einleuchten, daß nicht allein moralische Reizung, sondern daß auch Essen und Trinken neben der übrigen Leibespflege für die Gottseligkeit etwas sehr Wichtiges sey. Und so wird er durch fortgesetztes Selbststudium allmählig sein eigner Seelsorger und Arzt zugleich werden, und z. B. ermitteln können, wie viel Speise und Trank er brauche, ebenso ob ihm Fleisch oder Pflanzenkost, Wasser oder Wein leiblich und geistig besser bekomme? Das Gewissen also, nämlich die Furcht Gottes, und der Haß gegen die Sünde, wird sich alle Mal mit ihm zu Tische setzen, und ihn im Essen und Trinken unterweisen, eine Sache, welche durch die Erfahrung aller Zeiten, namentlich schon durch das Beispiel der edeln Pythagoräer, und selbst durch die Vorschriften des göttlichen Worts sattsam erwiesen ist.

Ueber den Begriff der Mäßigkeit sowohl, als auch der Völlerei, wären wir daher nun ins Klare gekommen. **Mäßigkeit im Essen und Trinken ist nämlich ein solcher Gebrauch der Nahrung, welcher die Seele in ihrer höhern Thätigkeit nicht hindert, sie im Gehorsam gegen die Anforderungen des Geistes und Gewissens erhält, und der Macht der Sünde und des Temperaments den möglichsten Abbruch thut. Die Völlerei dagegen geht geflissentlich**

darauf aus, den Geist sammt seinen höhern Ansprüchen an den Menschen durch rohe Massen niederzudrücken, das Gewissen einzuschläfern, die höhern Seelenkräfte zu lähmen, der Sünde die möglichste Nahrung zu geben, und dem Teufel in sich die Herrschaft zuzusichern."

Ueberhaupt kommen in diesem Buche Ansichten vor, die sowohl durch ihre Neuheit, wie durch ihre sogleich einleuchtende Wahrheit überraschen. So z. B. II. S. 28, wo nachgewiesen wird, warum ein gebildeter Wüstling mit Wohlgefallen die Stunden der Andacht lesen, ja das Buch vergöttern werde, selbst dann, wenn es über das Laster der Unkeuschheit strenge moralisirt; während derselbe Leser eine Predigt von Christus lästern und schmähen werde, wenn auch von seinem Lieblingslaster nicht von ferne die Rede ist; — oder S. 87, wo bemerkt wird, daß die Trunksucht wie Epilepsie, Wahnsinn und andere Nervenübel nicht etwa bloß durch moralische Verführungsmittel, also durch die Macht des Beispiels, sondern mittels einer gewissen beinahe magisch wirkenden Nervenstimmung unmittelbar ansteckend zu sein scheine, weßhalb der immerwährende Umgang mit entschiedenen Trunkenbolden manchen Leuten sehr gefährlich sei.

Ueberhaupt ist dieses Buch, abgesehen von seiner allseitigen Brauchbarkeit für den Seelsorger, für jeden Gebildeten eine höchst anziehende Lektüre, da es in einer kräftigen originellen Sprache die interessantesten Seiten des Menschenlebens und seiner Zustände bespricht. Es ist darum zu bedauern, daß das Buch durch einen häßlichen Flecken entstellt ist, den ich nicht mit Stillschweigen übergehen mag; es ist dieses ein blinder Haß, der darin gegen den Katholicismus ausgesprochen wird. Ja im Vergleich mit dem übrigen vortrefflichen Inhalt sollte man glauben, der Verfasser sei mit Monomanie behaftet, indem er überall so wahr und geistreich spricht; sobald er aber an den Katholicismus zu sprechen kommt, wie verrückt und unsinnig wird. Da wird z. B. gesprochen von

einem lügenhaften System des Antichrists in der katholische Kirche, ferner daß sich der Pelagianismus ganz gut mit d hierarchisch-kirchlichen Werkheiligkeit der Katholiken vertrag der Götzendienst des Ceremoniells und der weiche Kirchenpolst sei das Erste, wonach der katholische Kranke verlange; fern wird gesprochen von dem unbeholfenen wassersüchtigen Kolo des Romanismus, von der nach dem Blut der He ligen lechzenden Wuth des Thieres, nämlich de römischen Antichrists u. s. w. Man erstaunt bei Lesen, wie ein sonst so geistreicher Mann auch in eine solch blinde Wuth verfallen kann; und erstaunt, wie ein Man der ein Eiferer für Christus sein will, so leidenschaftlich üb eine christliche Kirche schimpfen mag, ohne deren Lehre ernst lich kennen gelernt zu haben. Denn wie bei sehr vielen Pro testanten, zeigt sich auch bei unserm Verfasser eine grobe Un wissenheit in der Lehre der katholischen Kirche, weßhalb e eben auch wie seine Glaubensbrüder alles Mißbräuchlich was da oder dort getrieben wird, der katholischen Kirche au den Hals ladet, was eine eben solche Unbesonnenheit un Ungerechtigkeit ist, als wenn wir Katholiken es der prote stantischen Kirchenlehre zuschreiben wollten, was kürzlich a christlicher Toleranz in Schweden, in der Schweiz und i Philadelphia ausgeübt worden. Aus der pietistischen Un fehlbarkeit und Erleuchtung, in welcher der Verfasser festsitz kommen auch einige andere recht grobe Irrthümer, sobal er auf das Religiöse zu sprechen kommt. Mit einer wahr haft infalliblen Zuversicht docirt derselbe, z. B. daß das Feg feuer etwas Lächerliches sei, wohl aber daß es einen Hade gebe; ferner daß sogar eine Sünde die Fürbitte für solch sei, welche im Stand des zweiten vollkommenen Abfalls vo Christus oder der Sünde wider den Christ seien. Für sei Toben gegen Katholicismus mag der Verfasser einiger Ma ßen dadurch entschuldigt werden, daß es eben überhaupt sein Manier ist, seine Ueberzeugung auf eine ungewöhnlich kräf tige, selbst derbe Weise zu sagen. Ungeachtet aber dieses Flecken

womit der Verfasser sein Buch verunreinigt hat, können wir dasselbe dennoch dem katholischen Seelsorger empfehlen als eine Schrift, welche in ihren zwei Bänden mehr wahrhaft Lehrreiches enthält, als ein Korb voll Bücher der Art, wie sie großentheils in gegenwärtiger Zeit Land und Leute überschwemmen: während kein katholischer Theologe durch die zornigen Ausfälle gegen Katholicismus in seinem Glauben sich irre machen lassen wird. *a.*

15.

Der Ruf des Evangeliums. Ein vollständiger Jahrgang von Predigten über die sonntäglichen Evangelien des kathol. Kirchenjahrs von Dr. Joh. Martin Dür, Regens des bischöfl. Klerikalseminars zu Würzburg. 3 Bändchen. Regensburg 1842. Verlag von Jos. Manz.

Obgleich die Erzeugnisse auf dem Gebiete der homiletischen Literatur in überschwänglicher Fülle hervorschießen, so wird der Kritik doch nur selten die Freude zu Theil, einem Werke zu begegnen, das nach Inhalt und Form als nachahmenswerthes Muster empfohlen zu werden verdient. Bei weitem der größere Theil besteht leider aus ephemeren Produkten, die auch mit dem billigsten Maaßstabe gemessen kaum ein günstiges Urtheil zulassen. Um so freudiger begrüßt man nach solchen Erscheinungen unerquicklicher Art wieder ein Werk, worin nicht nur eine tiefinnerliche religiöse Gesinnung und lebhafter Eifer für die hl. Sache unsrer Kirche, sondern auch genaue Kenntniß der Menschen, Schärfe des Urtheils, Reichthum an Gedanken und Gewandtheit in der Darstellung sich kundgiebt. — Der Verf. erklärt in der Vorrede daß er die Reden der Alten zum Muster genommen und zum Theil ihr Material benützt habe: solche Uebung und Nacheiferung ist

gewiß sehr zu rühmen, die religiöse Tiefe und Innerlichkeit so wie die einfach erhabene Darstellungsweise, welche die Predigten der Alten charakterisiren, machen sie zu nachahmenswerthen Mustern für die Prediger aller Zeiten, so daß man in Bezug auf sie den Predigern Aehnliches zurufen darf, was Horaz den Dichtern: Vos exemplaria Graeca nocturna versate manu, versate diurna.

Was nun zuvörderst den Stoff und Inhalt im Allgemeinen betrifft, so wird uns in diesen Predigten viel Neues und Ueberraschendes geboten; der Verf. hat auf die neuern kirchlichen Ereignisse Rücksicht genommen und Lebensfragen unsrer Zeit behandelt; überhaupt ist der Stoff ganz passend für die jetzigen Zeitverhältnisse ausgewählt und bietet durchgängig praktisches Interesse dar. Z. B. erscheint in Bd. I S. 96 eine Predigt über „das Sakrament der Ehe," worin auf die Gefahren hingewiesen wird, denen gemischte Ehen ausgesetzt sind, so wie auf die Gewissenlosigkeit eines Ehegatten, der seine Kinder in akatholischer Religion erziehen läßt; in Bd. II S. 113 kömmt eine Predigt vor über „das gute und böse Schaf," worin die Christgläubigen an die Pflicht erinnert werden, sich der Kirche und ihren Dienern in Demuth und Gehorsam zu unterwerfen; in Bd. II S. 132 ist eine Predigt über die Pflicht „den Seelen mit Gebet und Opfer zu Hülfe zu kommen;" Bd. I S. 191 enthält eine Rede über „Fasten und Kasteyen," und so hat der Verf. größtentheils Materien ausgewählt, die auf das kirchliche Leben Bezug nehmen. — Zu wünschen wäre vielleicht nur, er hätte mehr dogmatische Wahrheiten behandelt. Der Glaube ist der Grundpfeiler der Moral; in dem Maaße wie der Glaube Wurzel faßt, wird auch die Sittlichkeit gedeihen; da es nun heute hauptsächlich an jenem Fundamente fehlt, so thut es vor Allem Noth, das gläubige Gefühl zu erwecken und zu kräftigen. Zwar hat der Verf. mitunter auch Dogmen behandelt, sie aber mehr von ihrer praktischen Seite in ihren Consequenzen für das sittliche Leben dargestellt; überhaupt zeigte er sowohl

in Auswahl des Stoffes als in Bearbeitung desselben eine überwiegende Vorliebe zum Moralisiren. Zur Ehre des Verf. muß jedoch bemerkt werden, daß er hiebei nicht in jene wässerige seichte Manier verfällt, wie sie leider zu oft in Predigten hervortritt. Man findet hier nichts von jenem süßen tändelnden Wesen, das mit der Religion nur sentimentales Spiel treibt und den Sünder in sanften Schlummer wiegt; nichts von jener faden, öden und flachen Manier, die sich in allgemeinen Declamationen über Tugend gefällt; nein der Verf. tritt immer mit Ernst und Strenge auf, reißt dem Laster, wo und in welcher Gestalt es sich zeigen mag, die Larve vom Gesicht, dringt auf Sinnesänderung, Buße und Demuth, empfiehlt hiefür das Fasten und Beten und wirkt überhaupt mit Nachdruck auf den Sünder ein, bald tröstend und aufrichtend, bald strafend und erschütternd, bald heilsam verwundend; überdieß ist das Ganze von ächt katholischem Geiste durchweht, was freilich bei der sonst bekannten Gesinnung des Verf. nicht erst besonders hervorgehoben zu werden braucht.

Zum Belege möge ein einziges Beispiel folgen aus der Predigt über das Sakrament der Ehe. Bd. I. S. 95 heißt es: „danket es der katholischen Kirche, daß sie euch euren „Stand in seiner ursprünglichen Heiligkeit und Unversehrtheit „erhalten hat gegen die neuen Heiden, die nur einen thieri„schen Fleischesdienst, aber keine Ehe wollen; ferner gegen „jene Irrenden, die da wenigstens kein Sakrament der Ehe „annehmen. Wie standhaft haben die Häupter der katho„lischen Kirche von Anbeginn für das hl. Kleinod der wahren „Christen-Ehe gestritten, wie viel haben sie aber auch schon „dafür gelitten! Und — was sollen wir's verschweigen? — „auch die neueste Zeit hat Bischöfe der Kirche Gottes aufzu„weisen, die im Kampfe für das katholische Ehesakrament „und den katholischen Glauben fast Märtyrer, wenigstens „doch unbesiegte Bekenner geworden sind. Der Schutz eures „Standes hat sie in den Kerker gebracht. Ein Beweis mehr,

„daß in unsrer heiligen Kirche der jungfräuliche und der ehe„liche Stand sich schwesterlich neben einander finden. Der „eine kämpft für den andern. Die Ehelosigkeit nimmt sich „der bedrängten Ehe an und verficht die Sache dieser; das „Oberhaupt der katholischen Kirche mit seinen Bischöfen wacht „und sorgt, und beschirmt euren hl. Stand, damit er keinen „Schaden nehme an seiner ursprünglichen Reinheit und Un„versehrtheit; der Cölibat ist so offenbar der wärmste Ver„theidiger der Ehe — gegen alle leichtfertigen und böswilli„gen Entweihungen dieses hl. Standes, woher immer diese „kommen mögen, von niedrigen Fleischesdienern oder von „lauen Religionsmengern, von Irr- oder von Ungläubigen. „Erkennet es christl. Eheleute wie der römische Stuhl allzeit, „aber besonders in den neuesten Zeiten für euch gekämpft, „was er euretwillen gelitten hat; erkennet es auch wie ta„pfere, glaubensstarke Bischöfe für die Reinerhaltung eures „Standes sich haben abringen müssen, wie sie weder der List, „noch der Drohung, noch der Furcht vor Kerker und Miß„handlung gewichen sind.“

Was die Form und Einkleidung dieser Predigten betrifft, so bestehen einige derselben in blosen Entwürfen, andere hingegen erhielten eine weitere Ausführung. Der Verf. hat sich jedesmal genau an die kirchliche Perikope des Tages gehalten und ihren Text seinen Betrachtungen zu Grunde gelegt; nie erlaubte er sich über den Inhalt der Perikope hinwegzueilen und zu fremdartigen Stoffen überzugehen. Bei Erläuterung des Textes wendete er eine gründliche exegetisch-praktische Analyse an, zerlegte den Text in seine einzelnen Theile, knüpfte daran geeignete Erörterungen und ging sodann zum Hauptgedanken über. Besonders nahm er hiebei auf den Literalsinn der Perikope Bedacht, und ließ alle Erörterungen weg, die blos den gelehrten Exegeten beschäftigen. Als Probe entheben wir Einiges aus dem Exordium der Predigt auf den 2. Fastensonntag. „Welch ein Anblick muß es gewesen „seyn, den Herrn in seiner Menschheit verklärt zu sehen!

„Diesen Himmelsglanz strömte die ihm inwohnende Gottheit „auf seine Menschheit aus, und derselbe ging selbst auf seine „Kleider über. Wie ganz anders erscheint er heute auf Tha„bor, und wie ganz anders bald darauf auf Golgatha! „Damit aber Golgatha ihnen nicht zum verderblichen Aer„gernisse werde, darum leuchtete er vor ihnen im Glorieglanze „auf Thabor. Auch die Gesellschaft war berechnet auf seine „Beglaubigung als Messias vor seinen Jüngern. Moses und „Elias — der Eine das Gesetz, der Andere das Propheten„thum vorstellend, erschienen und unterredeten sich mit dem „Stifter des neuen Bundes. Seine Jünger und durch sie „die spätere Kirche sollten dadurch belehrt werden, daß der „nämliche Gott die Offenbarung des alten wie des neuen „Bundes den Menschen mitgetheilt habe, daß Christus den „alten Bund nicht verwerfe, sondern nur in einen neuen, „höheren, heiligern ewigen Bund umwandlen wollte. Da„durch bezeugt er sich als den Gottesgesandten, der den neuen „Bund an den alten anreihen sollte, ja neben Moses und „Elias steht er da als derjenige, auf den das Gesetz und die „Propheten als auf ihr letztes Ziel hingewiesen haben.“

Die gewählten Themate erregen durch die einfache, sinnreiche Art ihrer Fassung besonderes Interesse, und sind vortrefflich geeignet, die Aufmerksamkeit der Zuhörer in Spannung zu versetzen. Die meisten derselben sind in 2 Haupttheile zerlegt, die in klarem, logischem Verbande zu einander stehen und sich gleichsam von selbst darbieten. Z. B. Bd. I S. 82 heißt das Thema: „es giebt 1. ein erfolgreiches 2. ein vergebliches Suchen;“ Bd. II, 48: 1. „die Lüge des Worts, 2. die Lüge der That;“ Bd. II, 113: „Eigenschaften 1. eines guten, 2. eines bösen Schafs;“ Bd. II, 94: 1. „Friede mit den Menschen 2. Friede mit Gott;“ Bd. II, 247: 1. „Wie arbeiten wir zum Seegen, 2. wie zum Unseegen?“ Bd. II, 218: „Christus sucht die Sünder auf, 2. auch wir müssen sie aufsuchen.“

Was die Bearbeitung und Durchführung dieser Themate

betrifft, so ist sie fast durchgängig gründlich und gehaltvoll; die meisten dieser Predigten erschöpfen so zu sagen den Gegenstand. Die Argumentation und Motivirung ist durchaus kräftig und bündig, mit zahlreichen Stellen der hl. Schrift und der Väter erhärtet, mitunter sind noch Erzählungen aus der Legende als Belege beigefügt, überhaupt ist jeder Gegenstand im Sinne des katholischen Lehrbegriffs entwickelt. Besonders aber verdient hervorgehoben zu werden, daß vorliegende Predigten viel praktischen Gehalt haben. Nie verweilt der Verf. in den unfruchtbaren Regionen der Abstraktion, sondern dringt tief in das häusliche und öffentliche Leben ein, erörtert seinen Satz mit specieller Rücksichtnahme auf sein Auditorium und beleuchtet ihn nach allen Seiten. Auch fehlt es nicht an interessanten psychologischen Bemerkungen, schönen Sprüchen und körnigen Gedanken. Ueberhaupt sieht man dem Ganzen an, daß es kein mühsam nach den Regeln der Kunst zusammengeleimtes Machwerk ist, sondern der lebendige Erguß eines von der katholischen Wahrheit durch und durch ergriffenen und begeisterten Gemüthes.

Die Sprache und Darstellung ist einfach und ungekünstelt, was gewiß sehr zu billigen — durch Rednerprunk und eitlen Flitter wird nur die schlichte Einfalt des Evangeliums verletzt. Dabei ist die Ausdrucksweise sehr populär, der Periodenbau nicht verschlungen und die Hauptpunkte sind durch die s. g. Incisen zur leichtern Uebersicht hingestellt. Auch fehlt es nicht an passenden Bildern, Gleichnissen und Gemälden. Bei dieser populären Darstellung konnte die Rede freilich nicht wohl schwungreich und pathetisch ausfallen, dafür aber ist sie kräftig und eindringlich, auch fehlt es nicht ganz an rührenden Stellen, wofür als Beweis folgende Stelle dienen mag. Bd. III S. 236 heißt es: „Sehet auf die Gräber dort, worin Manche von unsern Bekannten und Verwandten ruhen. Könnten doch die Todten sprechen, welche schwere Wahrheiten würden sie uns ins Herz hineinsprechen! Sie haben den Tod hinter sich, sie haben das Meer der Zeit überschifft, sie haben

in der Waagschale des Richters den Werth der Zeit kennen gelernt, sie haben gefühlt das Gewicht ihrer unnütz oder sündhaft hingebrachten Lebensstunden, die sie allesammt bis auf die letzte Minute verantworten mußten. Gerne hätten sie Alles daran gegeben, wären ihnen nur einige Lebensstunden zurückgegeben worden! Wie ganz anders würden sie dieselben jetzt verwendet haben! Gerne riefen sie uns, ihren Brüdern auf Erden zu, wie wir alle Zeit für Gott, für das andere Leben verwenden, wie wir mit der Zeit die Ewigkeit einkaufen sollen. Wie schwer drückten auf ihnen beim Gerichte besonders jene Stunden, in denen sie ihren Gelüsten, ihren arglistigen Anschlägen gegen den Nächsten, ihrer Verläumdungssucht nachhingen! Christen! die Todten können nicht reden, aber wir verstehen sie doch" u. s. w.

Bei diesen Vorzügen wodurch der größere Theil vorliegender Predigten sich auszeichnet, bieten doch manche derselben auch Seiten dar, die dem Tadel zugänglich sind. Hieher möchte das mitunter allzugrelle Ausmalen der Sünden und Lasterthaten zu rechnen seyn. Man ist weit entfernt zu verlangen, der Diener des göttlichen Wortes solle den Sünder gleichsam mit Glacéhandschuhen berühren, aber eben so wenig möchte man die nackte Darlegung dessen, was Sünder thun, immer rechtfertigen. In der Regel sind diejenigen, welche in solchen Schilderungen ihr Bild erkennen könnten, nicht anwesend, oder wenn sie zugegen sind, treiben sie damit nur ihren Spott. Dagegen ist zu befürchten, daß sie die Unschuldigen und Bessergearteten gerade in den Strudel jener Laster und Sünden hineinziehen, vor denen man sie bewahren möchte. Ueberhaupt hält man das allzuhäufige Verweilen eines Predigers bei der schlechten Seite der Menschen nicht für sonderlich heilsam, da das Böse gar leicht ansteckt, und vielleicht Manche durch den Gedanken an die Leichtfertigkeit und Ungebundenheit Andrer sich in ihren eignen Fehlern beruhigen lassen; man hält daher das entgegengesetzte Verfahren für wirksamer. Ferner kommen in einigen Predigten Bilder und

Gleichnisse vor, die für die Kanzel nicht edel genug seyn dürften. z. B. Bd. III S. 89 heißt es „ein stummer Hund zu seyn, ist gewiß kein Ehrentitel für einen ehrenhaften Menschen; ein stummer Hund aber ist Jeder der schweigt, wo er pflichtgemäß reden sollte.“ Manche Bilder sind auch etwas zu gewagt z. B. Bd. III 85: „wie oft legte Gott seinen Finger auf dein erschlafftes Ohr durch Unglücksfälle.“ Auch kommen manche unstatthafte Ausdrücke vor, wie „Tollkörner der Hoffart,“ „Schmelztigel der Verfolgung,“ „Senkbley der Vernunft,“ „Salbe der Geduld,“ „Sündenschmutz,“ „Schandmensch“ u. dgl. Da jedoch die Vorzüge dieser Predigten ihre Mängel bei weitem überwiegen, so kann man sich leicht mit dem Ganzen zufrieden geben und sprechen „ubi plura nitent, non ego paucis offendor maculis.“ N.

16.

Predigten für sämmtlichen Festtage des Kirchenjahres nebst zwei Predigten über die katholischen Missionen von J. Neumaier, Pfarrer in Ilvesheim, bei Mannheim. Regensburg 1844. Verlag von Joseph Manz.

Diese Predigtsammlung zeichnet sich dadurch aus, daß mit vieler Entschiedenheit und Vorliebe auf Glauben und Liebe zur katholischen Kirche hingewirkt wird, was gewiß zu unserer Zeit und in unsern Verhältnissen keine überflüssige Bemühung ist. Im Ganzen herrscht ein besonnener Ton, der hauptsächlich durch ruhige Belehrung Ueberzeugung hervorzubringen sucht. Zwar ist das Gesagte großentheils nicht neu und originell, allein das zu sein ist nicht jedem gegeben und ist auch nicht nothwendig. Zu loben ist besonders die klare strenge Abtheilung der einzelnen Predigten, so daß auch minder befähigte Zuhörer stets wissen, woran sie sind und

wie das Nachfolgende mit dem Vorhergehenden in Verbindung steht. Der Styl ist in der Weise gehalten, daß er nicht nur für eine Stadtgemeinde angemessen ist, sondern auch den Dorfgemeinden, welche nicht in Schule und Kirche verwahrlost wurden, verständlich ist. Nur gefällt mir nicht ganz die zuweilen hervorblickende oratorische Kunstgerechtigkeit. Unwillkührlich wandelt den Leser bei solchen Wendungen der vielleicht ungerechte Argwohn an, die Predigt sei gemacht und nicht geworden. Auch wäre zu wünschen, daß der Verfasser mehr durch Gleichnisse, Erzählungen, Bilder, Beispiele u. dgl. seine Vorträge für das Volk anschaulicher, behältlicher und eindringlicher gemacht hätte; von zu großer Abstraktheit mögen manche seiner Predigten nicht ganz frei zu sprechen sein. Die hl. Schrift ist zweckmäßig und fleißig benutzt; eben so sind auf eine mäßige Weise die Aussprüche von Kirchenvätern angewendet. Denn es ist gewiß nicht zu loben, wenn eine Predigt mit den mannigfaltigsten Aussprüchen der Heiligen ganz vollgepropft und zu einer Mosaikarbeit verkünstelt wird, wie es bei einem bekannten neuern Prediger zu finden ist; übrigens dürften die Stellen zuweilen prägnanter und schlagender gewählt sein; auch hat der Verfasser das Recht nicht, den Tertullian zu einem heiligen Tertullian zu machen, was ich für ein Versehen angesehen hätte, wenn nicht an zwei verschiedenen Stellen im Buche sein Name mit dem Beisatze „heilig" kanonisirt würde. Sehr zeitgemäß finde ich es, daß die Sammlung auch zwei Predigten zur Aufmunterung der Theilnahme an den Missionen enthält. Denn allerdings scheint unser katholisches Teutschland bisher lauer und unthätiger hierin gewesen zu sein, als die Protestanten.

Die Ausstattung des 17 Bogen starken Buches ist sehr gut, nur das sonst schöne Papier etwas zu dünn und darum durchscheinend.

17.

Das Vater Unser von Emanuel Veith, Domprediger an der Metropolitan-Kirche zu St. Stephan. Dritte, durchaus verbesserte Auflage. Wien 1842. Verlag von Mayer und Compagnie.

Es ist in unsrer Zeit durch verschiedene Ursachen dahin gekommen, daß ein großer Theil des sogenannten gebildeten Publikums in religiöser Beziehung behandelt werden muß, einerseits wie Kinder oder sonst sinnliche Menschen, andererseits als geistig abgestumpfte indolente Naturen. Sie müssen durch sinnlichen Reiz erst gelockt werden, um eine religiöse Lektüre zur Hand zu nehmen, und diese muß dann besonders pikant und durch Neuheit reizend sein, um mit Interesse fort- und ausgelesen zu werden. Dem Bedürfnisse nach solcher Lektüre hat der Verfasser des vorliegenden Buches in ausgezeichneter Weise entsprochen; denn die Fürsehung schafft für jede Zeit auch Geister, wie sie das Bedürfniß der Zeit verlangt. Der Verfasser hat nämlich offenbar seine eigenthümliche Darstellungsweise nicht gewählt, als stünden ihm mehrfältige zu Gebote und hätte er diese für die angemessenste angesehen, sondern sie ist ihm gegeben und angeboren, und jede andere wäre ihm wahrscheinlich unnatürlich. Der Verfasser behandelt in diesem Vater Unser nicht nur bekanntere Wahrheiten des Christenthums, sondern geht auch in die speculative Theologie ein, besonders wie dieselbe in den Schriften des ausgezeichneten Günther niedergelegt ist. Hiebei zeigt nun unser Autor ein bewunderungswürdiges Geschick, so daß auch die schwierigern Lehren der Theologie mit seltener Klarheit dargestellt werden, und zugleich die Lektüre nicht nur viele Belehrung und Erbauung gibt, sondern auch die angenehmste Unterhaltung gewährt. Letzteres gelingt ihm hauptsächlich dadurch, daß er mit ungemeiner Belesenheit und Gewandtheit alle seine Belehrungen mit vielen Erzählungen belebt. Freilich will es

manchmal scheinen, daß da und dort eine Erzählung mehr ihrer selbst willen dastehe, als von dem Inhalt der einzelnen Abhandlung verlangt werde, und somit etwas eingezwängt sei: doch würde es pedantisch lassen, einem reichen Geiste seinen fast üppigen Schmuck beschneiden zu wollen. Obschon diese Auslegung des Vaterunsers für gebildete Stände geschrieben ist, und nicht in ihrer dargestellten Fassung zu Predigten sich eignet: so kann dennoch der Prediger sehr Vieles daraus lernen und entnehmen, besonders wie man klar und anziehend auch abstraktere Wahrheiten behandlen könne.

Der Verfasser war bekanntlich ein jüdischer Arzt, und ist nun einer der ausgezeichnetsten geniellsten Prediger Teutschlands. Auch diese Erscheinung ist ein neuer Beleg, welch eine große Fülle von Geist in der jüdischen Nation begraben liegt, und wie dieser reiche Schatz nur an den Tag gefördert und theils vor Vermodern, theils vor heillosem Mißbrauch bewahrt würde, wenn das Licht des Christenthums von den Juden aufgenommen würde. Gewiß würde die Kirche ihnen nicht nur geben, sondern auch empfangen und gewinnen von ihnen. Darum sollte von Seiten der Christen mit so größerm Ernst Mühe angewendet werden, um Israel für Christus zu gewinnen. Auffallend ist es, daß so wenige Juden noch aus freier Ueberzeugung und Liebe das Christenthum angenommen haben, obschon sie stets unter Christen leben; während sie doch in den mosaischen Zeiten so geneigt waren, dem Heidenthum sich hinzugeben. Mögen die Ursachen sein, welche sie wollen; jedenfalls wird so lange keine zahlreichere Conversion Israels zu erwarten sein, bis die Christen anfangen, allgemeiner und entschiedener durch ihr Leben den Werth des Christenthums zu beweisen; und bis man auch mit mehr Freundlichkeit und christlicher Liebe den Juden begegnet und ihr Herz gewinnt.

α.

III.

Miscellen und kirchenhistorische Nachrichten.

Katholischer Verein für Baden.

Unter dieser Aufschrift berichtet das „Süddeutsche Katholische Kirchenblatt" in Nr. 34 d. J. Folgendes:

Die Nothwendigkeit eines katholischen Vereins für Baden ist seit Jahr und Tag mehrmals besprochen worden. Dadurch bewogen, haben einige Katholiken den Gegenstand aufmerksam überlegt, und die Bedürfnisse ihrer Kirche mit den Zuständen der Zeit verglichen, um sich darüber zu einigen, was nöthig und erreichbar ist. Geistliche und Laien haben dabei ihre Erfahrungen ausgetauscht, damit die Kräfte gesammelt und nicht durch einseitiges Streben zersplittert werden. Denn der Katholizismus ist seiner Natur nach gemeinschaftlich, weil er einig ist, und dieses Zusammenwirken in katholischer Einheit wollen wir beibehalten. Darum machen wir die Vorschläge öffentlich bekannt, worauf unserer Ansicht nach ein katholischer Verein beruhen soll. Unsere Glaubensgenossen mögen sie prüfen; wir werden ihre Verbesserungen ebenso dankbar annehmen, wie sie unsere Gründe beherzigen werden.

Wir verhandeln die Bedürfnisse unserer Kirche öffentlich, ohne Scheu und ohne Anmaßung, denn wir haben uns vor niemand zu scheuen und wollen niemand in seinen Rechten kränken. Daraus folgt, daß wir auch die unsrigen mit aller Kraft, die uns Gott gegeben, festhalten. Jedem das Seine, für Andere wie für uns. Dieser Standpunkt ist klar und positiv und kann niemand beleidigen, als den, der uns unterdrücken wollte. Jene Zeit ist so ziemlich vorbei, wo man sich schämte, Katholik zu sein, wo man seine Religion der Eitelkeit aufopferte, gebildet zu heißen. Diese Bildung auf Kosten der Religion ist ein Unglück für den Einzelnen, wie für den Staat, davon werden allmählich auch diejenigen überzeugt, die der bequemen Windstille des Lebens zu viel

vertraut haben. Wer sich schämt, Katholik zu sein, den wird unser Herr einst ebenfalls nicht kennen, und welcher Katholik sich vor dem Hasse der Welt fürchtet, diesem Erbtheil seiner Religion, der will es besser haben, als sein Herr und Meister. Unsere Glaubensgenossen mögen hieraus abnehmen, daß wir recht gut die entgegenstrebenden Beurtheilungen kennen, denen wir uns von gewisser Seite her aussetzen; daß sie uns aber nicht abhalten dürfen, im Dienste des Herrn Jesu Christi zu arbeiten, so lange es Tag ist.

Wir sind arm in seinem Geiste und müssen Verachtung und Haß tragen, wie er gethan hat, aber dadurch nicht gebeugt, nicht gelähmt werden, sondern in festem Vertrauen fortwirken, damit, wenn das Verderben kommt, wie der Dieb in dunkler Nacht, wir im Frieden Gottes dahin gehen. Lasset uns das Pfund nicht nuzlos vergraben, das uns Gott gegeben hat, sondern damit arbeiten, daß es Früchte bringe. Der Arbeiter sind viele, der Geschäfte vielerlei; aber alle zu dem einen Zweck, den Weinberg des Herrn zu bauen.

So geben wir hier die Punkte des katholischen Vereines an, und begründen jeden derselben, damit jedermann erkenne, was und warum wir es vorschlagen.

§. 1.

Der katholische Verein besteht aus katholischen Einwohnern Badens.

Begründung. Es hat Einigen anfänglich zweckmäßig geschienen, den Verein auf das Erzbisthum Freiburg auszudehnen; sie kamen aber gleich von dieser Meinung zurück auf die Bemerkung, daß der Verein sich nicht in andere Länder ausdehnen dürfe, sondern sich streng auf Baden beschränken müsse. Damit bleibt auch jeder Schein irgend einer fremdartigen Absicht entfernt. Daß jedem Katholiken in Baden der Eintritt gestattet sei, halten wir nicht für nöthig beizufügen, sind aber auch diesem Zusatz nicht entgegen.

§. 2.

Es ist durchaus ein kirchlicher Verein mit katholischer Richtung und Leitung.

Begründung. Damit ist der Zweck des Vereins klar und positiv ausgesprochen; rein kirchlich soll er sein, also nicht politisch; katholisch in Richtung und Leitung, also stets in Einigkeit mit der Kirche und geleitet von ihren ordentlichen Behörden. Der Verein ist also weder gegen den Staat, noch gegen die Kirche, sonder für beide. Der Staat darf froh sein, wenn das kirchliche Leben gefördert wird; denn mit dem antikirchlichen Bestreben hat er bittere Erfahrungen genug gemacht.

§. 3.

Der Verein bezweckt die Aufsuchung geeigneter Mittel und Wege,

um katholischen Gemeinden oder Theilen von Gemeinden, die keine Pfarrei, Kirche oder Schule haben, solche zu verschaffen.

Begründung. Es liegt in der Natur des Vereines, soll aber hier ausdrücklich erklärt werden, daß der Verein mit diesem Zwecke nicht in die bischöflichen Rechte eingreifen kann, sondern den Bischof in seiner Wirksamkeit unterstüzen soll. Denn es ist die Pflicht des Bischofs, für obigen Zweck kraft seines Amtes zu sorgen, und unser hochwürdiger Erbischof ist davon durchdrungen, aber die amtliche Wirksamkeit reicht nicht überall hin, namentlich kann sie weder Stiftungen, noch Schenkungen veranlassen, für die Herbeischaffung solcher Mittel muß ihr die Unterstützung der Gläubigen erwünscht sein. Ebenso wenig kann der Verein beabsichtigen, die Gemeinden jeder Mitwirkung zu entheben, und sie gleichsam auf die Vereinskasse anzuweisen, daß sie für nichts weiter zu sorgen hätten. Der Verein soll arbeiten, und die Gemeinden nicht müßig sein.

§. 4

Der Verein sucht die ursprüngliche Bestimmung katholischer Stiftungen gründlich darzulegen, und zu ihrer Erhaltung, Vermehrung und richtigen Verwendung beizutragen.

Begründung. Wie nothwendig die aufmerksame Theilnahme der Katholiken an ihren Stiftungen sei, ist seit vielen Jahren durch die Verhandlungen der Stände anerkannt, und im laufenden Jahre sowohl in der ersten Kammer, als auch durch gründliche Arbeiten für jedermann klar geworden. Eine Unterstützung von Seite der Gläubigen hätte die Wirksamkeit des Erzbischofs nur fördern können, und bei den zunehmenden Bedürfnissen verdient dieser Gegenstand eine unausgesezte Sorgfalt.

§. 5.

Der Verein erforscht die katholischen Bedürfnisse einzelner Orte und Bezirke, er wirkt dahin, sie zu befriedigen, sucht Wohlthäter zu gewinnen, und das Stiftungswesen auf solche Bedürfnisse zu leiten, wenn andere Mittel fehlen.

Begründung. Wie an einzelnen Orten zu helfen sei, läßt sich im Allgemeinen nicht sagen, denn die Verhältnisse sind tausendfach. Wegen dieser Schwierigkeit darf man aber die Glaubensgenossen, die in so bedrängten Verhältnissen sind, nicht verkümmern lassen. Es sind religiöse Bedürfnisse, die der Verein im Auge hat, andere nicht.

§. 6.

Der Verein sucht auch für die Gründung einer Domschule oder eines Knabenseminars zur Bildung künftiger Geistlichen nach der Vorschrift des Trienter Konzils seine Kräfte zu verwenden.

Begründung. Der Vorschrift des allgemeinen Konzils nachzu-

kommen ist unsere Pflicht, und ohnedieß ist eine dringende Nothwendigkeit zur Gründung einer solchen Domschule vorhanden, wie sie bereits zu Speier, Trier und anderwärts bestehen. Wir haben 28 höhere Bürgerschulen im Lande, und daneben noch viele Gewerbschulen, so nöthig hält man die frühe Jugendbildung des künftigen Bürgers und Gewerbsmannes, aber nicht ein einziges Knabenseminar zur Bildung guter Geistlichen, deren Mangel immer größer wird. Wie kann auch das anders sein? Jene Bürgenschulen haben 1135 Schüler, das wirkt schon jetzt auf die Verminderung der Studirenden, denn viele Eltern müssen die wohlfeile Schule ihres Orts den theuern Studien vorziehen. Wo unter solchen Umständen noch eine hinlängliche Anzahl junger Theologen herkommen soll, ist nicht einzusehen. Hier ist also ein Zusammenwirken vieler Kräfte nöthig, um ein so anerkanntes Bedürfniß zu befriedigen.

§. 7.

Eine besondere Sorgfalt widmet der Verein der religiösen Erziehung verwahrloster Kinder kathol. Eltern.

Begründung. Den Religionsunterricht in den Anstalten für verwahrloste Kinder haben die zuständigen geistlichen Behörden zu überwachen, was den Verein nichts angeht; für die Erziehung wird aber seine Mitwirkung nicht unnöthig sein. Denn es ist klar, daß für katholische Kinder auch katholische Anstalten zweckmäßig sind. Wenn man zum Anfang und aus Mangel an hinreichenden Mitteln diese Anstalten und die Waisenhäuser für beide Konfessionen gemischt hat, so ist das ein Nothbehelf, dem man sich in Ansehung des guten Zweckes unterzieht; man muß aber dahin streben, jeder Konfession ihre eigenen Anstalten dieser Art zu gründen. Denn es sind Erziehungshäuser, und diese müssen bei den Katholiken den Charakter ihrer Kirche haben, die den ganzen Menschen nicht nur in der Schule, sondern auch im Leben durchdringen soll. In vielen Stücken ist die Erziehung Gewohnheit, und diese muß bei dem Katholiken katholisch sein.

§. 8.

Der Verein verbreitet zu billigen Preisen unter dem katholischen Volke gute Bücher und hält schädliche zurück.

Begründung. „Vormundschaft," werden die Aufgeklärten sagen; „Abwehr," entgegnen die Katholiken. Es ist bekannt, wie die Pietisten den Katholiken feindselige Traktätchen aufdringen, und wie noch auf andere Weise der Sinn des katholischen Volkes erschüttert wird. Das wollen wir abwehren, dazu haben wir vor Gott und der Welt das Recht, wir wollen unsern Glaubensgenossen katholische Bücher geben, das wird auch erlaubt sein, wollen aber den Andersgläubigen nichts aufdrängen und sie nicht durch Austheilung von Schriften beleidigen,

wie die so zudringlichen Pietisten uns, das wird so duldsam sein, als man nur verlangen kann. Wie die Verbreitung katholischer Bücher geschehen soll, durch Preisaustheilung, durch halbjährliche Verzeichnisse des Empfehlenswerthen, oder durch Geschenke und niedere Kaufpreise, kann hier nicht vorher bestimmt werden, sondern richtet sich nach örtlichen Verhältnissen und nach der Erfahrung, welche die zweckdienlichsten Mittel zeigen wird.

§. 9.

Ebenso sucht der Verein einen kathol. Volkskalender unter den Katholiken zu verbreiten.

Begründung. Die große Verbreitung der Kalender macht es dringend nothwendig, auf ihren religiös guten Inhalt zu sehen. Man ist darüber so einverstanden, und die neueste Zeit hat durch Beispiele bösartiger Kalender so sehr die Wichtigkeit dieses Hülfsmittels hervorgehoben, daß es nicht nöthig ist, diesen Artikel umständlich zu begründen.

§. 10.

Der Verein verbindet sich mit der Redaktion eines katholischen Blattes im Lande, erklärt dieses als Vereinsblatt, welches zur gegenseitigen Mittheilung dient.

Begründung. Die katholischen Zeitschriften haben nur der Form nach eine doppelte Richtung, für die Gelehrten und für das Volk; das Christenthum ist für beide dasselbe. Das Volk kann aber seinem Lebensberufe nach nicht die Vorkenntnisse besitzen, welche die Gelehrten haben sollen; daher muß auch ein Vereinsblatt für die Fassungskraft des Volkes eingerichtet sein, denn es hat einen größeren Leserkreis. Die Zwecke des Vereins sind praktische Durchführung christlicher Lehre, thätige Liebe im Glauben und Vertrauen auf Gott und seinen Beistand. In diesem Sinne soll der Verein wirken und sich mittheilen, für die Lehre sorgt ihm die Kirche. Wir wollen nichts anderes sein, als die Arbeiter nach der Anordnung unseres Herrn Jesu Christi.

§. 11.

Die Erhaltung der Kirchen, Kapellen und religiösen Denkmäler des Landes gehört auch zum Zwecke des Vereins.

Begründung. Für die Erhaltung der Kirchen und Kapellen hat der Bischof zu sorgen und der Verein den Oberhirten darin zu unterstüzen. Andere Denkmäler haben in der Regel keinen Obsorger, daher ist es gut, wenn der Verein sich ihrer annimmt. Heut zu Tage strebt man diese Werke zu erhalten der Kunst oder des Alterthums wegen, das ist alles recht und löblich. Dem Katholiken sind aber diese Werke noch aus einem bessern Grunde viel werth, nämlich deßwegen, weil er in steter Gemeinschaft mit der Vorzeit bleibt und lebt. Es sind seine Voreltern, die jene Denkmäler gegründet, ihre Frömmigkeit

spricht ihn daraus an, ihr Hingang mahnt ihn an seinen eigenen und an die Pflicht, auch ein gutes Beispiel zu hinterlassen, sei es sichtbar in Stein und Erz, oder unsichtbar im Herzen der Nachkommen.

§. 12.

Der katholische Verein besteht aus Abtheilungen, deren Anzahl unbestimmt ist.

Begründung. Abtheilungen sind nöthig, um die Geschäfte leichter und schneller zu führen, um jedem Mitgliede die Theilnahme in seiner Nähe möglich zu machen. Die Abtheilungen können von ihren Hauptorten den Namen tragen, wodurch jede Verwechslung leicht vermieden wird.

§. 13.

Sind an einem Orte oder in einem Bezirke wenigstens zehn Mitglieder vorhanden, so bilden sie eine Abtheilung. Weniger als zehn schließen sich der nächsten Abtheilung an. In den Bezirken können je zehn weitere Mitglieder eine neue Abtheilung bilden, wenn es die Bequemlichkeit der Geschäftsführung wünschenswerth macht.

Begründung. Der Zweck der Abtheilungen ist Leichtigkeit der Verbindung der einzelnen Mitglieder; wohnen diese an einem Orte zusammen, so mag ihre Abtheilung auch zwanzig und mehr Personen umfassen, die Zusammenkunft ist dennoch leicht. Bei zerstreut wohnenden Mitgliedern, in Bezirken, wo sie sich ohne Unbequemlichkeit nicht an einen größern Ort anschließen können, darf man wohl nicht mehr als zehn Mitglieder zu einer Abtheilung verlangen.

§. 14.

Jeder Abtheilung bleibt ihre Organisation überlassen. Sie muß so einfach sein, daß die Geschäfte mit Leichtigkeit besorgt werden.

Begründung. Mit dieser Bestimmung sind die örtlichen und persönlichen Verhältnisse der einzelnen Mitglieder gewahrt. Sie sollen sich einrichten, wie es ihnen zweckmäßig scheint, denn sie sollen freithätig mitwirken, nicht einem tödtenden Formalismus sich unterziehen. Viele Schreiberei lähmt die Thatkraft, wie die Erfahrung uns täglich zeigt, also mehr handeln als schreiben. Darunter darf aber die Sicherheit und Richtigkeit der Handlung nicht leiden.

§. 15.

Sämmtliche Einnahmen des Vereins und seiner Abtheilungen werden, wie sie eingehen, bei der badischen allgemeinen Versorgungsanstalt hinterlegt, bis über deren Verwendung entschieden ist.

Begründung. Dieser Vorschlag hat den Zweck, eine umständliche Kassenverwaltung zu vermeiden, die Gelder sicher und zinstragend zu hinterlegen und den Verein mit allen Leihgeschäften zu verschonen. Die badische Versorgungsanstalt ist dafür das sicherste und bequemste

Mittel; weil sie im ganzen Lande Geschäftsfreunde hat, also die einzelnen Abtheilungen des Vereins mit Bequemlichkeit bei denselben die Gelder hinterlegen können. Ueber den jährlichen Beitrag der Mitglieder ist noch nichts bestimmt; er darf nicht groß sein, damit viele theilnehmen können. Wir halten 1 fl. 12 kr. für das Maximum. Nach den Vermögensumständen mögen es einzelne Abtheilungen auch darin anders halten.

§. 16.

Jedes Mitglied erhält eine Aufnahmskarte, die es bei den Versammlungen vorzeigen muß. Ohne diese Karte wird der Zutritt nicht gestattet.

Begründung. Diese Vorschrift ist bei größeren Versammlungen und bei Zusammenkünften der Bezirksmitglieder besonders nöthig, um die formelle Giltigkeit der Beschlüsse nicht dem Unterschleif auszusetzen, daß Leute dazu mitgewirkt haben, die nicht berechtigt waren. Dergleichen Vorschriften sind in ähnlichen Fällen so gewöhnlich, daß es mit dieser Bemerkung genügt.

§. 17.

Die Abtheilungen kommen zusammen, so oft es ihre Geschäfte erfordern. Sie stehen unter sich und mit der Hauptversammlung in Verbindung.

Begründung. Die Geschäfte sind nicht überall dieselben, daher ist es nicht thunlich, Zusammenkünfte nach Monaten oder andern Fristen im Allgemeinen vorzuschreiben. Auch die Art der Verbindung unter einander bleibt den Abtheilungen überlassen.

§. 18.

Die Hauptversammlung des ganzen Vereins ist jedes Spätjahr zu Freiburg im Breisgau im Beisein eines erzbischöflichen Kommissärs. Sie wird durch einen Gottesdienst eröffnet.

Begründung. Die Hauptversammlung muß am Sitze des Erzbisthums sein, weil der Verein unter kirchlicher Leitung steht, daher auch die Anwesenheit eines erzbischöflichen Kommissärs nöthig ist. Das Spätjahr ist dafür die geeignete Zeit, weil darin die kirchlichen Geschäfte nicht so häufig sind. Wir haben nichts dagegen, wenn die Versammlung auch nur alle zwei Jahre gehalten wird. Auch steht es in dem Ermessen des Erzbischofs, die Hauptversammlung auf einen bestimmten Tag zu verlegen, was sich vielleicht zur Ersparung der Schreiberei als zweckmäßig zeigt.

§. 19.

Der katholische Verein und seine Abtheilungen stehen nur mit dem Erzbischof zu Freiburg in Geschäftsverbindung, sonst mit keiner andern Behörde.

Begründung. Es folgt diese Bestimmung aus dem religiösen Charakter des Vereins, und ist eine Garantie für die Regierung, daß der Verein in diesen Schranken bleibt und niemals gegen die Kirche oder den Staat sich wenden kann. Die Verbindung mit andern Behörden ist darum nicht aufgenommen, damit alles, was der Verein bezweckt, durch seinen ordentlichen Oberhirten ins Leben gerufen wird.

§. 20.

Hört der Verein auf, so verfügt der Erzbischof von Freiburg über das Vermögen aller Abtheilungen für katholische Zwecke des badischen Landes.

Begründung. Nach dem Charakter des Vereins kann niemand anders das Verfügungsrecht über dessen Vermögen haben, als der Erzbischof von Freiburg und zu keinen anderen als den bezeichneten Zwecken.

Nach allgemeiner katholischer Pflicht unterwirft sich der Verein, der nichts im Geheimen haben will, auch besonders dem Gesetze vom 25. Oktober 1833, welches die Vereine betrifft, und kann dieß um so leichter, da er weder die Sicherheit des Staates, noch das allgemeine Wohl gefährdet, im Gegentheil das Wohl der anerkannten katholischen Kirche in Baden und somit das Wohl des Staates zu fördern sucht.

Der Unterzeichnete sieht sich veranlaßt, über diesen neu gegründeten Verein einige Reflexionen anzustellen. Hiebei muß er bemerken, daß, wenn von dem hochwürdigsten Herrn Erzbischofe gesprochen wird, immer die ideelle Person desselben gemeint sei.

Die Absicht, welche die Gründer des Vereins zu leiten scheint, ist schön und löblich, aber ich muß vor allen Dingen gestehen, daß ich dem Vereine keinen kirchenrechtlichen Boden zu vindiciren weiß. Derselbe hat sich einige Zwecke gesteckt, deren Realisirung zunächst nur Sache des Erzbischofs und seines Ordinariates ist, und wenn ein Verein, der doch wohl größtentheils aus Laien besteht, die Verwirklichung solcher Zwecke anstrebt, so muß er die Nothwendigkeit seiner Errichtung unwidersprechlich nachweisen. Diese Nachweisung vermisse ich. Man darf so lange nicht zu außerordentlichen Mitteln greifen, als die Unzulänglichkeit der ordentlichen nicht constatirt ist. Es ist inzwischen noch keineswegs dargethan, daß der Erzbischof von Freiburg und sein Ordinariat gänzlich außer Stande seien, die Rechte der katholischen Kirche in Baden gehörig zu wahren, und selbst wenn dieß wäre, so sind es, der Organisation der katholischen Kirche gemäß, nicht

die Laien, welche er zu seiner Unterstützung in der kirchlichen Verwaltung anzurufen hat, sondern er muß zunächst die Hilfe seiner Curatgeistlichkeit in Anspruch nehmen. Letzteres ist noch nicht geschehen, und wenn der neue Verein demungeachtet ins Leben trat, so enthält schon seine Gründung eine schwere Anklage gegen die badische katholische Geistlichkeit, eine Anklage, die auf Nichts Geringeres hinausläuft, als daß dieselbe zur Beförderung der katholischen Interessen nicht geeignet sei, und man an ihr verzweifeln müsse. Unmöglich können die Gründer des Vereins solches behaupten wollen. Ich will nicht in Abrede stellen, daß es auch in Baden Cleriker giebt, die ihrem Stande nicht zur Zierde gereichen, aber auf der andern Seite ist es auch wahr, daß die badische Geistlichkeit im Ganzen achtungswürdig erscheint, und daß sie treffliche Kräfte besitzt, die nur gehörig verwendet werden dürfen, um die erfreulichsten Folgen herbeizuführen. Ich muß hier eine Erfahrung mittheilen, die ich schon oft gemacht habe, die Erfahrung nämlich, daß unter unserer Geistlichkeit eine Art Kälte und Mißstimmung herrscht, weil bei Erledigung wichtiger kirchlicher Angelegenheiten von allgemeinerem Belange ihre Mitwirkung wenig oder gar nicht in Anspruch genommen wird, und sie zwischen sich und dem Ordinariate eine zu große Kluft fühlt. Nun stellt sich aber der neue Verein geradezu zwischen den Erzbischof und die gesammte Geistlichkeit, selbst das Ordinariat mit eingeschlossen, wo es dann keines besondern Scharfsinnes bedarf, um einzusehen, daß hiedurch die Kluft noch vergrößert werden muß.

Findet die Errichtung des Vereins ihre Erklärung nicht in der Beschaffenheit des badischen Clerus, so könnte die Vermuthung auftauchen, der Grund seiner Entstehung beruhe in der Erfahrung, welche man über die Wirksamkeit der Freiburger Erzbischöfe und ihrer Ordinariate bisher gemacht habe, d. i. in den geringen Erfolgen dieser Wirksamkeit. Man könnte den Leitern des Vereins die geheime Absicht unterlegen, daß sie den Erzbischof überwachen, und unter dem Scheine einer rechtlichen Befugniß oder Verpflichtung zu einer Thätigkeit veranlassen wollen, die er sonst nicht entwickelt haben würde. Der Verein, könnte man sagen, stehe gerade deßwegen nicht mit dem Ordinariate, sondern nur mit dem Erzbischof in Geschäftsverbindung, weil ein einzelner Mann leichter zu bestimmen sei, als ein ganzes Collegium, und weil der Erzbischof in vielen wichtigen Dingen als Ordinarius handeln

könne, ohne an die Zustimmung seines Senates gebunden zu seyn. Es können Fälle eintreten, wo diese Vermuthung einigen Schein gewinnt, aber dann kann sie nur dazu dienen, das Ansehen des Erzbischofs zu beeinträchtigen und dessen Wirksamkeit zu lähmen. Was die bisherige kirchliche Regierung des Freiburger Erzbisthums betrifft, so wäre es undankbar, wenn man das viele Gute, welches sie schon ins Leben gerufen hat, verkennen wollte. Daß noch mehr hätte geschehen können, will ich auch nicht geradezu läugnen, aber man muß auf der andern Seite auch erwägen, daß es längerer Zeit bedurfte, bis die aus mehreren Bestandtheilen zusammengesetzte Erzdiöcese nur äußerlich organisirt war, und daß zwischen dem, was objectiv und was unter gegebenen Verhältnissen möglich ist, noch ein großer Unterschied Statt findet. Ob der Verein im Stande seyn werde, von der Staatsregierung Concessionen zu erwirken, die dem Erzbischof und seinem Ordinariate versagt bleiben, möchte sehr in Zweifel stehen.

Ich gebe gerne zu, daß die Gründer des Vereins jede der beiden für seine Entstehung bemerklich gemachten Ursachen von sich ablehnen werden, aber wenn man nicht darauf verfallen soll, mußten sie die Errichtung des Vereins besser motiviren, als es geschehen ist. „Die Nothwendigkeit desselben sei seit Jahr und Tag mehrmals besprochen worden. Dadurch bewogen hätten einige Katholiken den Gegenstand aufmerksam überlegt, und die Bedürfnisse ihrer Kirche mit den Zuständen der Zeit verglichen, um sich darüber zu einigen, was nöthig und erreichbar ist." Hierin kann ich weder eine logische noch materielle Begründung sehen, und bin überhaupt der Ansicht, daß der Verein die Nothwendigkeit seiner Entstehung nicht nach dem ganzen Umfange der Thätigkeit, die er sich vorgezeichnet hat, zu beweisen vermag. Die in §. 7, 8 und 9 aufgestellten Zwecke sind höchlich zu billigen, um so mehr aber habe ich an den §§. 3, 4, 5, 6 und 11 auszusetzen. Zwar wird ausdrücklich erklärt, der Verein wolle nicht in die bischöflichen Rechte eingreifen, sondern nur den Bischof in seiner Wirksamkeit unterstützen; allein immerhin arbeitet er an Aufgaben, deren Lösung zunächst ausschließlich dem Bischof und seinen Behörden überwiesen ist, und so bringt er jedenfalls in die kirchliche Regierung ein dem Katholicismus fremdes demokratisches Element, welches man nicht mit gleichgiltigen Augen ansehen darf, was sicherlich auch in

Koni der Fall seyn wird. Ich bezweifle nicht im Geringsten, daß die (mir übrigens ganz unbekannten) Gründer des Vereins durchaus nur im Interesse der katholischen Kirche zu handeln glauben; sie können jedoch nicht wissen, ob nicht früher oder später ein Theil der Mitglieder unter dem Deckmantel des Vereins Tendenzen verfolgen oder Verirrungen sich hingeben werde, welche die Wirksamkeit des Vereins entweder paralysiren oder auch seine Aufhebung herbeiführen müßten. In diesem Falle würde der Verein größeren Schaden als Nutzen bringen.

Sind die katholischen Zustände Badens der Art, daß die Kirche Schaden leidet, wenn ihnen nicht unverweilt abgeholfen wird, so ist es nicht ein Verein von Laien, sondern die badische Geistlichkeit ist es, welche zur Berathung gezogen werden muß, und deren eifrige Mitwirkung für die Wahrung der kirchlichen Interessen der Erzbischof in Anspruch zu nehmen hat. Wenn der Verein seine Hauptversammlung hier in Freiburg halten wird, wird er sich ausnehmen, wie eine protestantische Synode; sollen wir aber Synoden haben, so sollen es katholische seyn. Diese sind durch das Concil von Trient (Sess. XXIV. c. 2) ausdrücklich geboten, und die Wahrheit der vornehmen Phrase: „nec est, cur usus eorum renovetur“ will mir in der That nicht recht einleuchten. Freilich hegen Manche von einer Diöcesansynode sehr irrige Vorstellungen, indem sie dieselbe von einem politischen Landtag durch Nichts unterschieden seyn lassen, als durch die Natur der Geschäfte. Allein vor einem kirchlichen Landtag, der z. B. zu dem jetzigen politischen in Baden das Gegenstück liefern sollte, möge uns der liebe Gott in Gnaden bewahren; ein solcher wäre inzwischen auch nicht zu befürchten. Die Diöcesansynoden sind zunächst zur Handhabung der Disciplin bestimmt, und ein Geistlicher, welcher sich eines unklerikalischen Wandels schuldig macht, hat sich persönlich vor der Synode zu verantworten. Würde er dieses nicht mehr fürchten, als die jetzige papierne Untersuchung? Sicherlich; und so müßten die Diöcesansynoden zur Hebung des geistlichen Standes von außerordentlich wohlthätigen Folgen seyn. Gewisse Punkte braucht der Erzbischof seiner Geistlichkeit nicht zur Abstimmung vorzulegen, wohl aber ist es dem Geiste der katholischen Kirche gemäß, daß er ihren Rath darüber einholt. Wenn er nun etwa auf der Diöcesansynode erklärte: „Geliebte Brüder! diese und diese Angelegenheiten sind Gegenstand meiner an-

gelegentlichsten Sorge. Wie meinet Ihr, daß geholfen werden könne? Rathet mir nach bestem Wissen und Gewissen, und unterstützet mich dann in der Ausführung dessen, was ich nach reiflicher Ueberlegung beschließen werde; wenn sich der Erzbischof solchergestalt persönlich vor seiner Geistlichkeit aussprechen würde, so würde dieß elektrisch auf sie wirken, und in ihr einen Trieb zu gemeinschaftlichem Zusammenwirken so wie einen Eifer entflammen, den die papiernen Decrete an die Einzelnen allerdings nicht zu erzeugen vermögen. Unter §. 14 der obigen Statuten heißt es: „Viele Schreiberei lähmt die Thatkraft, wie die Erfahrung uns täglich zeigt, also mehr handeln als schreiben.“ **Optime! Modo fiat recta applicatio.**

Wenn keine Diöcesansynoden gehalten werden, so lassen sich die in §. 3, 4, 5 und 11 aufgestellten Zwecke besser, als es durch den Verein wohl geschehen kann, durch die vom Concil zu Trient **Sess. XXIV. c. 3** angeordneten Visitationen verwirklichen. Diese Visitationen kann der Bischof, wenn er persönlich verhindert ist, durch Stellvertreter vornehmen lassen, und sie haben zum Zweck: **sanam orthodoxamque doctrinam, expulsis haeresibus, inducere, bonos mores tueri, pravos corrigere; populum cohortationibus et admonitionibus ad religionem, pacem innoccentiamque accendere; caetera, prout locus, tempus et occasio feret, ex visitantium prudentia ad fidelium fructum constituere.** Läßt nun der Visitator, wenn es der Bischof nicht ist, an einem bestimmten Orte und aus dringender Veranlassung im Auftrage des Bischofs die Geistlichkeit eines oder mehrerer Kapitel zusammenkommen, so wird er von ihr am Besten erfahren, welche Anträge er zu stellen habe, und die ins Interesse gezogene Geistlichkeit wird sich dann alle Mühe geben, die von der kirchlichen Oberbehörde gefaßten Beschlüsse ins Leben zu rufen. Daß ein Beschluß des Erzbischofs zu Freiburg, den er nach vorhergängiger Berathung seiner ganzen Geistlichkeit, oder bei localen Angelegenheiten unter Zustimmung eines oder mehrerer Kapitel gefaßt hat, größeren Eindruck machen und von wohlthätigeren Folgen seyn müsse, als ein Beschluß, zu dem der neue Verein die Veranlassung gab, kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen.

Durch das Gesagte habe ich übrigens durchaus Nichts weiter bezweckt, als die Nachweisung, daß die katholische Kirche

in Baden noch Mittel genug besitze, um sich selber zu helfen, und daß die kirchlichen Behörden behufs der Besorgung ihrer Angelegenheiten auf die Hilfe der Laien vor der Hand noch verzichten können. Ich will nun meinen Satz an denjenigen §§. der Vereinsstatuten, an welchen ich den meisten Anstoß nehme, in Kürze speciell nachweisen.

Nach §. 3 bezweckt der Verein die Aufsuchung geeigneter Mittel und Wege, um katholischen Gemeinden oder Theilen von Gemeinden, die keine Pfarrei, Kirche oder Schule haben, solche zu verschaffen. Was der Erzbischof in dieser Beziehung zu thun habe, ist ihm durch das Concil von Trient Sess. XXI. c. 4. u. 7. vorgeschrieben. Die Gründer des Vereins erkennen an, daß es die Pflicht des Erzbischofs sei, für den angegebenen Zweck kraft seines Amtes zu sorgen; aber sie meinen, die amtliche Wirksamkeit reiche nicht überall hin, namentlich könne sie weder Stiftungen noch Schenkungen veranlassen. Das Letztere sehe ich durchaus nicht ein. In vielen Fällen haben schon katholische Bischöfe zu dem bezeichneten Zwecke durch öffentliche Ausschreiben die Unterstützung der Gläubigen in Anspruch genommen, und zwar nicht ohne Erfolg, allein daß solches auch schon in Baden erfolglos geschehen sei, ist mir nicht bekannt. Wenn also in einer Gemeinde die Errichtung einer Pfarrei oder Kirche (für die Schulen hat die Regierung zu sorgen) nöthig seyn sollte, so lasse man nur den Erzbischof das Seinige thun, und es wird Alles recht werden. Eine Aufforderung von Seiten des Erzbischofs an seine Diöcesanen dürfte in 3 Monaten mehr Stiftungen ins Leben rufen und mehr Beiträge einbringen, als der Verein in 3 Jahren anzubieten vermöchte, besonders wenn dem Curatclerus die betreffende Angelegenheit von dem Erzbischof nachdrücklich empfohlen wird.

Nach §. 4 sucht der Verein die ursprüngliche Bestimmung katholischer Stiftungen gründlich darzulegen, und zu ihrer Erhaltung, Vermehrung und richtigen Verwendung beizutragen. Dem Erzbischof ist hinsichtlich dieses Punktes sein Verhalten durch das Concil von Trient Sess. XXII. c. 8 vorgezeichnet. Wenn er unmittelbar und mittelbar durch seine Behörden seine Rechte gehörig wahrt, wird die Mitwirkung des Vereins ganz überflüssig. Man vergleiche noch Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 3 fine und Sess. XXV. c. 5.

In §. 5 heißt es: „Der Verein erforscht die katholischen Bedürfnisse einzelner Orte und Bezirke, er wirkt dahin, sie zu

befriedigen, sucht Wohlthäter zu gewinnen, und das Stiftungswesen auf solche Bedürfnisse zu leiten, wenn andere Mittel fehlen." Hierüber will ich weiter gar Nichts bemerken, als daß es im höchsten Grade traurig wäre, wenn der Erzbischof erst durch den Verein von den katholischen Bedürfnissen einzelner Orte und Bezirke seiner Diöcese unterrichtet werden müßte.

Der Verein sucht auch, nach §. 6, für die Gründung einer Domschule oder eines Knabenseminars zur Bildung künftiger Geistlichen nach der Vorschrift des Trienter Concils seine Kräfte zu verwenden. — Die Errichtung eines Seminarii puerorum in Baden muß Jedem, der die Verhältnisse genauer kennt, als eine unabweisliche Nothwendigkeit erscheinen, und das hochw. Ordinariat hat auch dem Vernehmen nach bei der hohen Regierung schon die geeigneten Schritte gethan. Die Regierung hat wegen des eingezogenen höchst bedeutenden katholischen Kirchengutes die Verpflichtung, zur Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse die erforderlichen Mittel zu gewähren, und sie erkennt diese Verpflichtung auch an — wenn die Bedürfnisse gehörig constatirt sind. Erklärt jedoch der Verein, daß er zur Gründung eines Knabenseminars seine Kräfte verwenden wolle, so kann die Regierung leicht auf den Gedanken kommen, daß sie ihrer Verpflichtung enthoben sei, und es dem Verein überlassen, das erforderliche Kapital zusammenzubringen. Bis jedoch das Letztere geschehen ist, mag noch eine ziemliche Reihe von Jahren vergehen, und der Mangel an katholischen Geistlichen in Baden noch größer werden, als er bereits ist. Der Errichtung eines Knabenseminars möchte also der Verein eher hinderlich als förderlich seyn. Aber selbst wenn die Regierung nicht auf die Sache eingehen wollte, so erscheint der Verein nicht als das einzige Mittel, um den Erzbischof in den Stand zu setzen, der Vorschrift des Trienter Concils (Sess. XXIII. c. 18) Genüge zu leisten. Wenigstens glaube ich zu wissen, daß ein baierischer Bischof vor noch nicht langer Zeit keines solchen Vereins bedurfte, um in seiner Diöcese ein Knabenseminar errichten zu können.

Was die Erhaltung der Kirchen, Kapellen und religiöser Denkmäler des Landes betrifft, welche nach §. 11 gleichfalls zum Zwecke des Vereins gehört, so ist dem Erzbischof hierüber die nöthige Vorschrift durch das Concil von Trient Sess. XXI. c. 7 gegeben, und da ich auch bei diesem Punkt, so

wenig als bei den vorausgegangenen die Nothwendigkeit der Errichtung des Vereins einzusehen vermag, so kann ich nur wünschen, daß sich derselbe auf die in §. 7, 8 und 9 ausgesprochenen Zwecke beschränken, oder den beanstandeten andere, welche nicht in die erzbischöflichen und clerikalischen Rechte eingreifen, substituiren möchte; wie es mir auch angemessener erschiene, wenn sich der Verein unter die unmittelbare Leitung des Ordinariats statt unter jene des Erzbischofs stellen würde.

Ich verhehle mir nicht, daß diese Bemerkungen an manchen Orten nicht beifällig werden aufgenommen werden, allein ich glaubte, im Interesse meiner Kirche so sprechen zu müssen. Hüten wir uns, daß es nicht im Ausland heiße, in Baden sei die verkehrte Welt, indem dort Laien sogar bischöfliche Rechte ausübten, und in jedem Spätjahr zu Freiburg im Breisgau eine Comödie aufführten, welche mit den Ekklesiazusen des Aristophanes einige Aehnlichkeit habe.

Dr. Schleyer.

Protokolle zweier alten Kirchenconcilien aus dem vierten und sechsten Jahrhundert.

Wir erlauben uns den Lesern dieser Zeitschrift den Text zweier alten Nationalconcilien Galliens mitzutheilen, die zum erstenmal in dem Bulletin der Société de l'histoire de France des Jahres 1839, und seither unseres Wissens nicht mehr, in Deutschland also noch gar nicht gedruckt worden sind. Sollten sie auch dem Inhalte nach weniger bedeutend sein, so sind sie doch historisch sehr merkwürdig und für die deutschen Gelehrten gewiß nicht ohne Interesse; wichtig ist jedenfalls ihr hohes Alter und die Namenliste der darin unterzeichneten Bischöfe.

Sie sind enthalten in einem Manuscripte des 6ten Jahrhunderts, welches ehemals der Stadt Köln gehörte und später mit der Bibliothek von Darmstadt vereinigt wurde. Hier entdeckte sie Herr Dr. Knust, welcher sogleich eine Copie davon machte, und dieselbe der Société de l'histoire de France überließ. Diese Abschrift legen wir dem heutigen Aufsatze zum Grunde und erläutern ihn mit einigen gediegenen Bemerkungen, die theils von Herrn Dr. Knust herrühren, theils von dem Berichterstatter in dem besagten Bulletin.

I. Das älteste dieser Concilien ist das von Nismes. Die erste Erwähnung desselben findet sich in den Dialogen des Sulpicius Severus, und in Fortunat's Leben des hl. Martin von Tours. Es weigerte sich nämlich der hl. Martin zu diesem Concil sich zu begeben; aber nach demselben erschien ihm, so geht die Sage, ein Engel, der ihm Alles offenbarte, was auf demselben vorgegangen war. Darauf beschränkte sich Alles was man von diesem Concil wußte [1]). Indessen ging so viel daraus hervor:

1) daß es ein Gallisches Nationalconcil war, weil der Bischof von Tours dazu geladen wurde,

2) daß es vor 400, dem Todesjahre des hl. Martin Statt hatte.

Um die Jahreszahl genauer zu bestimmen, bringt Dr. Lo[illegible]at die Weigerung des hl. Martin auf dem Concil zu erscheinen in Verbindung mit dessen Entschluß, den er zu Trier bei einer Zusammenkunft mit den spanischen Bischöfen, den Anklägern des Priscillianus, gefaßt hatte, sich von der Welt und den Geschäften zurückzuziehen; und so setzt er das Concil in das Jahr 385, in welchem der hl. Martin zum letztenmale am Trierschen Hofe erschien.

Der Wahrheit näher war Tillemont, welcher in seinen Memoiren, X. Bd. S. 331 ff., das Concil von Nismes zusammenfallen läßt mit dem Besuche des Sulpitius Severus bei dem heiligen Martin, kurze Zeit nach dem Rücktritte des hl. Paulinus im J. 392; demzufolge hätte die Synode im J. 393 oder noch später Statt gehabt.

Zwischen diesen beiden Angaben schwankt die Art de vérifier les dates (II. S. 285) und entschließt sich für das Jahr 389.

Nach den Urkunden die wir hier mittheilen, kann die Zeitbestimmung kaum einem Zweifel unterliegen; nach denselben kam die Versammlung unter einem Consulate des Arcadius und Honorius zusammen, welche bekanntlich 3mal mit einander Consuln waren, nämlich im Jahre 394, 396 u. 402. Die letzte Jahrzahl fällt schon deßwegen weg, weil der hl. Martin vor diesem Jahre starb; man kann also nur zwischen den beiden ersten schwanken, aber mit Recht wird man sich für die erste Jahreszahl entschließen, weil es sonst **iterum consulibus**

1) cf. Art de vérifier les dates II. S. 285.

hieße, wenn das Concil unter dem zweiten Consulat des Arcadius und Honorius Statt gehabt hätte. — Hier der Text dieses Concils:

Incipit sancta synodus quæ convenit in civitatem Nemausensem, kal. octobris, dominis Archadio et Honorio Augustis consulibus.

Episcopis per Gallias et septem provincias[1]) salutem. Cum ad Nemausensem ecclesiam, ad tollenda ecclesiarum scandala discessionemque sanandam pacis studio venissimus, multa utilitati congrua, secundum regulam disciplinæ, placuit provideri.

I. In primis quia multi, de ultimis Orientis partibus venientes, presbyteros et diaconos se esse confingunt, ignota cum suscriptione apostholia[2]) ignorantibus ingerentes, quidam[3]) spem infidelium, sumptum stepemque captantur, sanctorum communioni speciæ[4]) simulatæ religionis inpræmunt[5]): placuit nobis, si qui fuerint ejusmodi, si tamen communis ecclesiæ causa non fuerit, ad ministerium altarii[6]) non admittantur.

II. Illud ætiam a quibusdam suggestum est, ut contra apostolicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus in ministerium feminæ nescio quo loco levviticum videantur adsumptæ; quod quidem, quia indecens est, non admittit ecclesiastica disciplina; et contra rationem facta talis ordinatio distruatur: providendum ne quis sibi hoc ultra præsumat.

III. Illud etiam repetere secundum canonem placuit, ut nullus episcopus, sive clericum sive laicum, a suo episcopo judicatum, in communionem admittat inlicitam.

IV. Neque sibi alter episcopus de clerico alterius, inconsulto episcopo cujus minister est, judicium vindicet.

---

1) Septem Provinciæ hießen die unter einer besondern Präfectur in Vienne stehenden 7 Provinzen des südlichen Frankreichs im Gegensatz der unter der Präfectur zu Trier stehenden.

2) Anstatt epistolia d. h. literas.

3) Vielleicht statt qui dum.

4) Speciem?

5) Lese imprimunt.

6) Statt altaris.

V. Additum ætiam est, ut, quia multi, sub specie peregrinationis, de ecclesiarum conlatione luxoriant, victura non omnibus detur; unusquisque voluntarium, non indictum, habeat de hac præstatione judicium.

VI. Ministrorum autem quicunque peregrina quibuscunque necessitatibus petunt, ab episcopis tantum apostolia suscribantur.

VII. Addi etiam placuit, ut, quia frequenter ecclesiis de libertorum tuitione inferuntur injuriæ, sive qui a viventibus manumittuntur, sive quibus libertas ultima testatione conscribitur: placuit synodo, ut si fidelis persona contra fidem et contra defunctorum voluntatem venire temptaverit, communicantes, quia contra ecclesiam veniunt, extra ecclesiam fiant; cathecumenis vero, nisi inreligiositate pietat[illegible] mutaverint, gratia considerata secundum Deum per inspectionem tradatur.

Ego Aprunculus [1]) subscripsi.
Ego Ursus [2]) subscripsi.
Ego Genialis [3]) pro me et pro fratre Syagrio [4]) subscripsi.
Ego Alitius [5]) pro me et pro fratre Apro [6]) subscripsi.

---

1) Er ist vielleicht derselbe, der in Gallia Christ. Bd. I. col. 73 unter den 5 ersten Bischöfen von Auch genannt wird.

2) Er ist es wahrscheinlich, dessen Weihe als fehlerhaft erklärt wurde durch den Pabst Zosimus im J. 417 (Labat Concil. col. 339 sq.). Er gehörte ohne Zweifel zu der Narbonnensis II, da er von Proculus, Bischof von Marseille, eingeweiht wurde.

3) Der einzige bekannte Bischof dieses Namens in Gallien ist der hl. Genialis, erster Bischof von Cavaillon, den man durch Conjektur gegen das Jahr 322 leben läßt. (Gallia I. 940.) Man könnte unserer Urkunde zufolge die Zeit seines Pontifikats etwas weiter vorrücken, zumal man zwischen ihm und Julian, welcher im J. 439 und 451 auf demselben bischöflichen Stuhle saß, keinen Zwischenbischof kennt.

4) Vielleicht Bischof von Tarbes (Gallia I. 1225.).

5) Es ist der Bischof von Cahors, den Gregor von Tours im 13. Cap. des II. Buchs seiner Geschichte erwähnt.

6) Bischof von Toul? (s. die Abhandlung über den hl. Apro, herausgegeben von Le Brun Desmarettes als Fortsetzung zu den Werken des hl. Paulinus von Nola.)

Ego Foelix [1]) subscripsi.
Ego Solinus subscripsi.
Ego Adelfus [2]) subscripsi.
Ego Remigius [3]) subscripsi.
Ego Epetemius [4]) subscripsi.
Ego Modestus [5]) subscripsi.
Ego Eusebius [6]) subscripsi.
Ego Octavius subscripsi.
Ego Nicesius [7]) subscripsi.
Ego Evantius [8]) subscripsi.
Ego Ingenuus [9]) subscripsi.
Ego Aratus subscripsi.
Ego Urbanus subscripsi.

---

1) Ein Bischof von Nismes, welcher im Anfang des 5. Jahrhunderts unter den Vandalen gekreuzigt wurde (Gallia I. instr. col. 136 u. 137).

2) Vielleicht einer der beiden Bischöfe von Limoges, welche den Namen Adelphius führten (Gallia II. 501.).

3) Auf einem Concil zu Turin des Jahres 401 wurden dieser Remigius und die weiter unten genannten Octavius und Treferius freigesprochen von dem Vorwurfe, einige ungesetzliche Einweihungen vorgenommen zu haben. (Labat. Concil. 300 sq.) Ihre Bisthümer sind unbekannt; der P. Sirmond vermuthet sie in der Narbonnensis II.

4) Wäre es nicht vielleicht der hl. Apodemius, welcher im Jahr 407 von den Ufern des Oceans und den äußersten Grenzen Galliens den hl. Hieronymus in Bethlehem aufsuchte? (s. den hl. Hieronymus in der Benediktinerausg. IV. 168 u. 188, 1. Theil.).

5) Dieser Name paßt nur auf den vierten Bischof von Meaux, von dem man übrigens Nichts weiteres weiß.

6) Bischof von Vence (Gallia Chr. III. col. 1212.).

7) Dieser Bischof, so wie der unten genannte Urban, sind wahrscheinlich dieselben, die auch das Concil von Valentia unterzeichneten im Jahre 374. Tillemont (VIII. 557.) vermuthet, Nicetus wäre Bischof von Mainz gewesen. Von Urban weiß man Nichts.

8) Der hl. Eventius, der siebente Bischof von Autun.

9) Wäre es vielleicht derselbe, der noch im Jahre 440 Bischof von Embrun war? In diesem Falle aber könnte er nicht dem Concil von Orleans im Jahr 461 beigewohnt haben, wie es Mabillon geglaubt hat (cf. Labat. col. 580 in den Noten.).

Ego Melanius [1]) subscripsi.
Ego Treferius subscripsi.
Explicit. Episcopi numero XXI.

II. Das zweite Concil, das wir nun mittheilen, wurde zu Marseille gehalten den 21. Mai 533 [2]). Es bezieht sich auf die Anklage des Bischofs Contumeliosus von Riez. Wir besitzen drei Briefe des Pabstes Johanns II, welche sich auf diese Angelegenheiten beziehen; wir müssen daher versuchen, die richtige Stellung unseres Concils zu diesen Briefen darzuthun.

Der erste Brief ohne Zeitangabe, aber ohne Zweifel der älteste, ist an den hl. Cesarius, Bischof von Arles gerichtet. Der Pabst bescheinigt darin den Empfang eines Briefes, womit der hl. Bischof ihn von den Missethaten des Contumeliosus in Kenntniß gesetzt hatte; hierauf erklärt der Pabst, der Bischof von Riez solle von seinem Amte entsetzt und in ein Kloster verwiesen werden; seine Stelle sollte bis zur Wahl eines neuen Bischofs ein Visitator vertreten.

Der zweite Brief ist von dem VII. idus April. im Jahr des Consulats Paulinus des jüngeren, also vom 7. April 534; er ist an die Bischöfe Galliens gerichtet und beginnt mit den Worten: „Wir haben den Brief empfangen, der von eurer Brüderschaft eingesandt wurde, und worin zu lesen ist, daß Contumeliosus sich mit Verbrechen befleckt hat ....“ Der dritte Brief endlich unter demselben Datum beginnt mit den Worten: Es ist uns ein Bericht zugekommen, eingereicht von unsern Brüdern und Mitbischöfen, worin es heißt, daß Contumeliosus seiner Verbrechen überwiesen wurde und sie eingestanden hat. Aus einem späteren Briefe, den Agapet, Nachfolger von Johann II. an Cesarius schrieb den 18. Juli 535, ersieht man, daß Contumeliosus von dem Urtheilsspruch des hl. Cesarius an den Pabst appellirt hatte [3]).

Aus dem eben angegebenen Inhalte dieser Briefe muß man schließen, daß zwischen dem ersten und zweiten Briefe eine Versammlung der Bischöfe in Gallien Statt hatte, welche eine Untersuchung über die Verbrechen anstellte, die man dem

1) Der hl. Melanius, Bischof von Troyes, oder der hl. Melanus, Bischof von Viviers.

2) S. das Concil selbst, wo es heißt: Not. sub die VIII kal. junias post consulatum tertium Lampadi et Orestis.

3) Alle diese Briefe finden sich bei Labat Concil. col. 966 folg.

Contumeliosus vorwarf. Deßhalb kann auch der erste Brief Johanns II. weder jünger sein als die zwei andern, wie Labbe geglaubt hat, noch an demselben Tage geschrieben worden sein, wie Labat behaupten zu wollen scheint. Nein, er muß kurz nach der Ernennung des Pabstes Johanns II. geschrieben worden sein, da diese am 22. Jänner 533 erfolgte. Wir nehmen daher an, daß eben dieser erste Brief des Pabstes an den Cesarius die Versammlung veranlaßte. Auf dieser Versammlung wurde Contumeliosus seiner Verbrechen überwiesen, die er dann auch öffentlich bekannte, wie wir aus dem Inhalte unseres Concils ersehen können. Ueber das Resultat dieser Versammlung wurde ein Bericht an den Pabst gesandt, auf welchen sich dann die folgenden Briefe des letztern vom Jahre 534 beziehen.

Die am Ende des Concils verzeichneten Bischöfe sind auch sonst bekannt; diese Aufzeichnung dient dazu, die wenigen Nachrichten über ihre Existenz einigermaßen zu vervollständigen und namentlich die Zeit ihres Lebens und Wirkens genauer zu bestimmen. Hier der Text des Concils:

Constitutio Cæsarii papæ[1]) in Massiliensi urbe habita episcoporum XVI.

Cum ad civitatem Massiliensem, propter requirenda et discutienda ea quæ de fratre nostro Contumelioso episcopo fuerant divulgata, sacerdotes Domini convenissent, residentibus sanctis episcopis, cum grandi diligentia discussis omnibus secundum quod gesta, quæ nobis præsentibus facta sunt, continent multa turpia et inhonesta, supradictus Contumeliosus, convictus ore proprio, se confessus est perpetrasse; ita ut non solum revincere testes non potuerit, sed etiam publice, in conventu episcoporum et laicorum qui interfuerant, in terram se projiciens, clamaverit, se graviter in Deum et in ordine pontificali pecasse. Pro qua re, propter disciplinam catholicæ religionis, utile ac salubre omnibus visum est, ut supradictus Contumeliosus in Casensi monasterio, ad agendam pœnitentiam vel ad expianda ea quæ commisserat, mitteretur; quam rem stodio pœnitendi et ipse libenter amplexus est. Et quia multas domus ecclesiæ Regensis, absque ratione, contra canonum statuta, sine con-

1) Diese Benennung kam den Metropolitanbischöfen zu.

cilio sanctorum antistitum, perpetuo jure distraxit, hoc sanctis episcopis visum est, ut quidquid supra dictæ ecclesiæ constiterit injuste ab ipso alienatum, facta ratione, ad vicem de ejus substantia conpensetur.

Cæsarius peccator, constitutionem nostram relegi et subscripsi. Not. sub die VIII kal. junias post consulatum tertium Lampadi et Orestis.

Cyprianus [1]) peccator consensi et subscripsi.
Pretextatus [2]) peccator consensi et subscripsi.
Eucherius [3]) peccator consensi et subscripsi.
Prosper [4]) consensi et subscripsi.
Heraclius [5]) peccator consensi et subscripsi.
Rusticus [6]) peccator consensi et subscripsi.
Pontadius [7]) peccator consensi et subscripsi.
Maximus [8]) peccator consensi et subscripsi.
Porcianus [9]) peccator consensi et subscripsi.
Item Eucherius [10]) peccator consensi et subscripsi.
Aletius [11]) peccator consensi et subscripsi.
Vindemialis [12]) peccator consensi et subscripsi.
Rodanius peccator consensi et subscripsi.
Auxanius peccator consensi et subscripsi.
Valentinus abba, directus a domno meo Fylagrio [13]) consensi et subscripsi.

---

1) Bischof von Toulon.
2) Bischof von Apt.
3) Bischof von Avignon.
4) Bischof von Vence.
5) Bischof von Saint-Paul-trois-chateaux.
6) Vielleicht Bischof von Aire cf. Gallia Chr. I. 1149.
7) Pontadius, Rodamius und Auxanius sind unbekannt, während sich alle andern in Labat col. 925—958 vorfinden.
8) Bischof von Aix.
9) Bischof von Digne.
10) Wie auf dem Concil zu Orange im Jahr 529 sind auch hier zwei Bischöfe dieses Namens; der erste war Bischof von Avignon, des zweiten Bisthum ist unbekannt.
11) Bischof von Vaison.
12) Bischof von Orange.
13) Bischof von Cavaillon.

Erlaß des hochw. Bischofs von Münster über das Verhalten gegen Verunglimpfungen von Seiten der Feinde der katholischen Kirche.

Dieses unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen höchst bedeutsame und an und für sich sehr merkwürdige Aktenstück lautet also:

Es sind in neuerer Zeit aus verschiedenen Dekanaten bei uns Klagen darüber angebracht worden, daß durch Verbreitung von Schmähschriften und auf sonstige gehässige Weise gegen die katholische Kirche, deren Lehren und Institutionen im Oeffentlichen und Allgemeinen Lügen und Verläumdungen verbreitet würden. Als ein solches Mittel wird auch geflissentliche Verbreitung des oberflächlichen Machwerks eines gewissen Erich Stiller, ersten Pfarrers zu Harburg, unter dem Titel „Grundzüge der Geschichte und Unterscheidungslehren der protestantischen und katholischen Kirche" erwähnt.

Statt specieller Verfügung auf die einzelnen Klagen sehen wir uns zu nachstehender allgemeinen Mittheilung veranlaßt:

Wir verkennen es nicht, daß die gegenwärtige Zeit eine arge ist, und so wie die Kräfte der Finsterniß mit erneuerter Anstrengung gegen das positive Christenthum im Allgemeinen sich abmühen, so insbesondere die heilige römisch-katholische Kirche, wie es seit dem Beginn des Christenthums der Fall gewesen ist, vorzugsweise aus wohlbekannten Gründen Gegenstand dieses infernalen Hasses und Kampfes bildet. Blicken wir aber auf die Verheißung des göttlichen Stifters unserer heiligen Religion und auf den Gang der Geschichte hin; so werden wir gewahr, daß, wenn alles in der Welt dem mannigfachsten Wechsel und dem Untergange preisgegeben, Sekten, die zu ihrer Zeit eben so zahlreich waren, als sie des Schutzes irdischer Gewalten im höchsten Grade sich zu erfreuen hatten, nur noch dem Namen nach existiren, unsere heilige römisch-katholische apostolische Kirche dagegen in derselben Reinheit, Einheit und Festigkeit unerschütterlich als ein Fels dasteht, und die gegen sie losgelassenen Leiden und Stürme nur dazu gedient haben, jene Verheißung ihres Herrn und Meisters, der bei ihr bleiben wird bis ans Ende der Tage, immer mehr zu bewahrheiten, und die ihr inwohnende unerschütterliche Kraft an das Tageslicht zu bringen.

Verlieren wir daher die Zuversicht nicht, legen aber auch andererseits nicht die Hände müßig in den Schooß; verdoppeln wir daher unsere Anstrengung im Gebete, in der Selbstverläugnung, in der christlichen Wissenschaft, und vor allem in der Bethätigung eines echt christlichen, und priesterlichen Wandels, verbunden mit wahrer Demuth und

Sittenreinheit, und es wird der Segen uns und unserer Gemeinde von oben her nicht mangeln. Räumen wir den Feinden unserer heiligen Kirche in dieser Hinsicht jegliche Gelegenheit zu mißliebigen Anfeindungen aus dem Wege, so wird die Kraft und Wahrheit unserer heiligen Religion mit unwiderstehlicher Wirksamkeit sich immer mehr und mehr geltend machen.

Suchen wir in allen Dingen nur Gott und die Verherrlichung seines Reiches, nicht aber uns selbst; so werden wir Anfeindungen und Leiden um Christi willen doppelt leicht ertragen, und am sichersten den richtigen Weg des zu ergreifenden Handelns finden.

Es ist eine eigene Taktik der Feinde unserer heiligen Religion, durch Verunstaltung der Geschichte, durch hohle Phraseologie, insbesondere aber dadurch, daß sie, anstatt zuerst ihr eigenes System zu begründen, oder wenigstens darzuthun, daß sie ein solches besitzen oder ein gemeinsames haben, die katholischen Wahrheiten zu verdrehen, zu verunstalten, aus ihrer Verbindung zu reißen, und so sich selbst und Andere zu täuschen suchen.

Im Bewußtsein ihrer Schwäche hüten sie sich wohl, den Versuch zu machen, sich selbst zu begründen, ziehen vielmehr vor, sich mit dem Negiren der Wahrheiten zu begnügen. Sehr nothwendig ist es daher, daß — *ohne sich in eine exzentrische Polemik oder in grobe Ausfälle gegen Andersglaubende einzulassen*, denn dieses bedarf die Wahrheit nicht, schadet auch mehr, als es nützt — in Kirche und Schule die katholische Wahrheit in ihrem Zusammenhange, in ihrer Bewährung durch die Geschichte sowohl in Gegenwart, als Vergangenheit, auf eine möglichst gründliche und populäre Weise vorgetragen und erläutert, und daneben dargestellt wird, wie von Anbeginn an Trug- und Scheingründe in ähnlicher Weise, wie es noch täglich geschieht, ohne Erfolg dagegen angekämpft haben. Die Wahrheit, klar, gründlich und bescheiden — ohne übermäßigen polemischen Eifer — nur ihrer selbst wegen vorgetragen, findet überall am ehesten und meisten Eingang. Zweckmäßig ist es, wenn in den Dekanatskonferenzen dieser Gegenstand gehörig erwogen und berathen wird. Sodann ist Bedacht darauf zu nehmen, der Verbreitung guter kathol. Schriften, welche solchen Pamphlets, wie das oben erwähnte, entgegengestellt werden können, möglichst Vorschub zu leisten, und gegen das Lesen schlechter Bücher ernstlich zu warnen. Insbesondere verbindet Liturgie, Lehre, Wandel und Predigt zu einem harmonischen Ganzen, so daß das Aeußerliche zugleich auch wahrhaft innerlich wird, und das Innerliche im Aeußern sich entsprechend darstellt. O, wenn die Spendung und der Gebrauch der heiligen Sakramente überall so geschähe, wie es die Heiligkeit der Sache erfordert;

wenn die heiligen Gebräuche überall ihrem Zwecke und ihrer hohen Bedeutung gemäß gehandhabt würden, und die Diener der Kirche stets die Heiligkeit und Wichtigkeit ihres Amtes richtig würdigten und bethätigten, welchen unwiderstehlichen Grad der Erbauung und der Anziehung würde alsdann die katholische Welt darbieten! Wir haben geglaubt, auf die Klagen, welche über erneuerte Anfeindungen gegen unsere Mutter, die heilige, römisch-katholische Kirche, uns zugegangen sind, Euch dieses eröffnen zu müssen, und können zur Zeit nur wiederholen:

> Verdoppelt Euern Eifer, wetteifert in Demuth, Aufopferungsfähigkeit, leuchtet im Beispiele voran, seid ein Herz und eine Seele in Liebe zu Christo, und kämpfet mit den Waffen des Gebets und der Wissenschaft im festen Glauben und im Vertrauen auf die Worte des Herrn, der bei uns bleiben wird, bis an das Ende der Tage, und auch die jetzigen Tage der Heimsuchung werden nur zum Heile und zur Verherrlichung der Kirche gereichen.

Münster den 5. Juli 1844.

Der Bischof von Münster,
Caspar Max.

Peccatur citra et ultra. Auch unter den Katholiken giebt es gegenwärtig Manche, welche es absichtlich darauf angelegt zu haben scheinen, den Frieden unter den Confessionen zu stören, und Zwietracht und Haß zu erregen. Das protestantische Consistorium zu Stuttgart sah sich deßhalb unterm 25. Juni d. J. genöthigt, an die protestantische Geistlichkeit in Württemberg ein Schreiben zu richten, aus welchem wir Folgendes hier anfügen:

> Bei den mancherlei Gegensätzen, die jetzt leider in so vielen Gegenden, woselbst Evangelische unter einer katholischen oder Katholische unter evangelischer Bevölkerung wohnen, mehr oder weniger sich hervordrängen, muß unser erstes Anliegen seyn, den Geist confessioneller Mißachtung und Zwietracht von unsern Gemeinden allenthalben ferne zu halten. Es ist solches auch ganz gemäß der Lehre und Absicht des Herrn, auf dessen heiligem Evangelium, als dem Worte der Wahrheit und des Friedens, unser Glaube steht, und wir haben jede Störung eines ruhigen Beisammenwohnens der Angehörigen beider Bekenntnisse und jede Forderung, die Freiheiten und Rechte der einen Confession denen der andern unterzuordnen und nachzustellen, nicht blos als eine Verletzung der nach langem Streit und großem Blutvergießen beschworenen Friedensschlüsse, sowie der jüngsten Grundgesetze der deutschen Nation und unsrer eigenen Landesverfassung, worauf zugleich jede gerechte Hoffnung für die Zukunft des Vaterlandes ruht, sondern als eine Verläugnung der klarsten Lehren und Gebote des göttlichen Wortes und als ein durchaus unchristliches und unseliges Beginnen, wodurch die

Ruhe der Staaten und das Wohl der Völker ebenso im Großen untergraben wie im Kleinen die Eintracht des Familienlebens gefährdet wird, anzusehen und zu verabscheuen. In solchen Zeitläuften ist freilich die Versuchung groß, Unrecht mit Unrecht, namentlich Scheltwort mit Scheltwort zu vergelten. Aber diese Zeiten sind uns nicht zum Fall, sondern zur Bewährung bestimmt, und es erhöht sich für uns eine doppelte Pflicht: einmal, dahin zu wirken, daß unsere Gemeinden ihres Glaubens deutlich bewußt und standhaft froh seyen; und sodann Sorge zu tragen, daß wir und die Unsrigen nicht aufhören, das Evangelium des Friedens zu treiben, auch Solchen gegenüber, welche das Gebot des Friedens vergessen. Zu dem ersteren gehört, daß in der Predigt und im Jugendunterrichte die Hauptstücke des evangelischen Bekenntnisses, als: von der heiligen Schrift, als der allein sichern und vollständigen Erkenntnißquelle unsers Heils, von der Rechtfertigung aus dem Glauben an Jesum Christum, von dem allgemeinen christlichen Priesterthum und von den beiden Sacramenten des neuen Testaments klar und faßlich vorgetragen und mit den unzweideutigen Aussprüchen des göttlichen Wortes gründlich erwiesen: daß namentlich in der Confirmandenvorbereitung, und wo es einen christlichen Unterricht für die erwachsene Jugend gibt, auch hier an gehöriger Stelle auf die vornehmsten Unterscheidungslehren der christlichen Confessionen die geeignete Rücksicht genommen und der apostolische Charakter des evangelischen Glaubens, insonderheit die Schriftmäßigkeit der evangelischen Abendmahlslehre, geltend gemacht werde, damit die Genossen unseres Glaubens — gegenüber den mündlich und gedruckt umlaufenden Verdächtigungen und Verunglimpfungen ihrer Lehre und den verschiedenartigen, wenn auch wohlgemeinten Versuchen, sie vom evangelischen Bekenntniß abwendig zu machen — ebenso geschickt seyen, als bereit, den Grund unsrer Hoffnung und Ueberzeugung mit Freudigkeit zu verantworten.

Auf der andern Seite ist es aber unerläßlich, solche Belehrungen stets mit Anerkennung des gemeinsam christlichen Inhalts auch derjenigen Confession, von welcher wir immerhin in sehr wichtigen Stücken abweichen müssen, zu ertheilen; Angriffe die gegen den Werth und das Recht unsers Bekenntnisses gemacht werden, mit Ruhe und ohne Bitterkeit zurückzuweisen, in Allem aber sich einer leidenschaftlichen Vertheidigung der eigenen Kirche durch gehässige Schilderung der Lehren und Gebräuche der anderen Confession oder durch persönliche Anspielungen und Ausfälle auf unduldsame Mitglieder derselben zu enthalten. Vielmehr soll der Eifer für die Wahrheit überall durch Besonnenheit geleitet und durch Liebe geheiligt sein. So gebühret es dem Amte, das die Versöhnung prediget (2. Cor. 5, 18).

Möchte doch der Inhalt dieser zwei Erlasse von den Streitlustigen beider Confessionen gehörig beachtet werden! Möchte Jeder, welcher für das Interesse seiner Kirche kämpft, sich genaue Rechenschaft darüber geben, ob sein Eifer ein erleuchteter und echt christlicher sei!

Inhalt des eilften Bandes.

I. Abhandlungen.

Seite

II. Recensionen und Anzeigen.

III. Miscellen und kirchenhistorische Nachrichten.

Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

geheimen Rath Dr. **Hug**, geistlichen Rath Dr. **Werk**, geistlichen Rath Dr. **v. Hirscher**, geistlichen Rath Dr. **Staudenmaier**, geistlichen Rath Dr. **Vogel**, Dr. **Schleyer** und Dr. **Maier**,

Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

(Zwölfter Band.)

Freiburg im Breisgau.

Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.

(Wien, bei Braumüller & Seidel und Gerold & Sohn.)

1844



I.

Abhandlungen.



1.

Ueber das Verhältniß zwischen Kirche und Staat, mit besonderer Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit.

Die Frage: in welchem Rechtsverhältnisse stehen Kirche und Staat zu einander? behauptet unter den in der Theorie und Praxis noch immer nicht vollkommen erledigten eine der ersten Stellen.

Während aus dem Strome der Opinionen noch einzelne Vertheidigungen der mittelalterlichen Suprematie der Kirche über den Staat auftauchen [1]), gibt es auch andere Theorien, welche den Kirchenzweck dem Staatszwecke opfernd die Kirche dem Staate dienstbar machen wollen, jene sogar ausdrücklich als bloße Staatsanstalt erklären [2]). Bunt sind die Schattirungen zwischen diesen beiden Extremen, und dieß Schwanken der Meinungen kann wohl keinen andern als nachtheiligen Einfluß auf das Leben sowohl der Kirche als des Staates üben, wie dieß sich denn wirklich in mehrfacher Beziehung

1) Tüb. Quartalschr. Jahrg. 1832. Heft 3.

2) Lipperts Annalen für das Kirchenrecht. v. Rottecks Annalen.

als ein düsteres darstellt, wenn wir nicht auf auswärtige Staaten, wie England, Rußland 2c. sondern nur auf die Gebiete des deutschen Bundes sehen wollen.

Die Wunden, welche die erste französische Staatsumwälzung der deutsch-katholischen Kirche geschlagen, sind noch lange nicht ganz ausgeheilt.

Zwar haben die Regierungen in Folge der durch Reichsdeputationshauptschluß von 1803 übernommenen Verbindlichkeit, die säcularisirten bischöflichen und Stifts-Kirchen neu zu dotiren, (zum Theil freilich nur karg) genügt; allein dieß ist ein untergeordneter Punkt, denn wenn wir auch den von Ovid [1]) schon ausgesprochenen wohlthätigen Einfluß des äußern religiösen Glanzes und Reichthums der Tempel nicht mißkennen können, so dürfen wir uns doch über die theilweise noch fortdauernde Armuth der Kirche mit der Bemerkung Chateaubriand's beruhigen: „wer weiß, sagt er, ob dasjenige, was wir für den Untergang der Kirche halten, nicht gerade der Hebel ist, welcher sie wieder emporhebt. Sie ging in Reichthum und Ruhe zu Grunde; sie erinnerte sich des Kreuzes nicht mehr. Das Kreuz ist wieder erschienen. Nun wird sie gerettet seyn [2])."

Von ungleich größerm Belange ist die Hemmung der Kirche in ihrer innern Bewegung; die Gefährdung ihrer eigenthümlichen Verfassung und Selbstständigkeit.

Mit dem Erlöschen der deutschen Reichsverfassung 1806 wurde die Kirche faktisch aus ihrem bisherigen durch Verträge wohlerworbenen, und durch das Alter geheiligten Rechtsstande verdrängt und der Discretion der souverain erklärten Fürsten des Rheinbundes überantwortet. Zwar sollte durch die spätern Concordate, welche die deutschen Fürsten mit Rom abschlossen, ein neuer, den geänderten Zeitverhältnissen ange-

1) Nos quoque templa juvant, quamvis antiqua probamus,
Aurea; majestas convenit ipsa Deo.
I. Faustor. 5, 221.

2) Geist des Christenthums. Buch 6. Kap. 6.

messener Rechtsstand der Kirche gegründet werden. Allein diese Concordate, fester Principien ermangelnd, enthalten mehr nur Bestimmungen über Dotirung und Begränzung der Bisthümer als über die innern Rechtsverhältnisse der Kirche, und auch diese wurden von den betreffenden Regierungen wieder beschränkt, wenn es die Zeitverhältnisse gestatteten, oder die Staatsinteressen zu fordern schienen. Wie wenig diese Concordate geeignet sind, die Kirche in ihrer innern Freiheit zu schützen, Maßregeln der Gewalt von ihr abzuwehren, beweisen unter andern das Sachsen-Weimar'sche Gesetz vom 7. October 1823, die Verhältnisse der katholischen Kirche und Schulen betr., wogegen das bischöfliche Vicariat Fulda [1]); und die Kirchenpragmatik der oberrheinischen Kirchenprovinz [2]), wogegen der römische Hof [3]) Beschwerde führten. Wem sind unbekannt die Verlegenheiten, welche der Streit wegen den gemischten Ehen den Erzbischöfen Clemens August von Köln und Martin von Posen und Gnesen bereitet hatte, deren Gefängnisse nur die persönlichen lojalen Gesinnungen des jetzt regierenden Königs von Preußen wieder eröffneten? An wessen Gemüthe ist spurlos vorübergegangen der Conflikt, welchen die Beschwerde des Bischofs von Rottenburg über Verletzung verfassungsmäßiger Rechte der Kirche in der Württembergischen Ständekammer 1842 herbeiführte? Auch die katholischen Zustände von Baden zu Folge der darüber erschienenen Schriften [4]) rechtfertigen den Wunsch einer festern Begründung und Sicherung des kirchlichen Rechtszustandes in diesem Lande.

Das Verhältniß, in welchem gegenwärtig Kirche und Staat zu einander erscheinen, gleicht, wenn es zu sagen erlaubt ist, einem bewaffneten Frieden, wo beide feindliche Lager, das Schwert in der Hand, nur des günstigen Augen-

1) Tübing. Quartalschr. Jahrg. 1824. Heft 3 u. 4.
2) Gr. Bad. Staats- u. Reg.-Bl. Jahrg. 1830, Nr. 3.
3) Breve vom 30. Juni 1830.
4) Regensburg 1841 u. 1843.

blicks harren, dem Gegner einen Vortheil abzugewinnen. Daß aber ein solches Verhältniß, die Lebenssäfte pilzartig verzehrend, zum Frommen weder der Kirche noch des Staates sey, wird jedermann einleuchten, weßwegen zur Sicherung eines dauernden Friedens sine ira et studio gepflogene Untersuchungen über die Rechtsverhältnisse zwischen Staat und Kirche dem Freunde des Rechts und der Ordnung nur willkommene Erscheinungen seyn können.

Diese Voraussetzung bestimmte den Verfasser zur Veröffentlichung dieses Versuches über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche. Der schönste Lohn seiner Arbeit wäre wohl das Bewußtseyn, zur Ebnung des Weges zum Friedenstempel zwischen Staat und Kirche auch nur Weniges beigetragen zu haben.

Das Ergebniß unserer Untersuchung über den in Rede stehenden Gegenstand wird von der Antwort auf die Vorfrage abhängen: sind Kirche und Staat rücksichtlich ihrer Natur, ihrer Zwecke, ihres Grundes, ihrer Richtung, ihres Wirkungskreises und ihrer Wirkungsweise identisch oder nicht? Fallen sie in den angegebenen Beziehungen in Eines zusammen, so wird die Identität beider Institute das Aufgehen des einen in dem andern zur Folge haben müssen. Von einem Rechtsverhältnisse zwischen Kirche und Staat könnte keine Rede mehr seyn, sondern höchstens nur von dem Seyn oder Nichtseyn eines derselben. Gehen dagegen Kirche und Staat nach den bezeichneten Gesichtspunkten auseinander, sich in verschiedenen Kreisen bewegend, so sind mit ihrer Verschiedenartigkeit auch besondere Beziehungen beider zu einander gesetzt, wobei nur die Fragen in Erörterung kommen können: üben beide, Staat und Kirche, souveraine Gewalt neben einander, oder ist eine und welche von beiden Anstalten der andern untergeordnet, und wie weit hat diese Unterordnung zu gehen? Von der höchsten Wichtigkeit für unser Frageobject ist somit die Untersuchung über Identität oder Verschiedenheit von Kirche und Staat, und deßwegen

auch eine umsichtige Beantwortung derselben vollkommen gerechtfertigt. Wir sagen: **Kirche und Staat sind verschieden nach Natur, Zweck, Grund, Richtung, Wirkungskreis und Wirkungsweise.**

§. 1.

Wesen der Religion und Kirche.

A. **Der Religion.** Der Mensch, ein vernünftig sinnliches Wesen, ist Bürger zweier Welten. Als Vernunftwesen soll er das Göttliche, wie es im Reflex der Schöpfung, beschienen von der Sonne der ewigen Wahrheit, vor seine Seele tritt, in Gesinnungen und Handlungen gleichsam als in einem Mikrokosmos darstellen. Er steht wie die ganze Schöpfung in einem Verhältniß zum Schöpfer und dieß Verhältniß an und für sich ist Religion im objectiven Sinne, und wird Religion im subjectiven Sinne oder Religiosität durch wissentliches und freies Eingehen des Geschöpfes in dieß Verhältniß. In diesem Sinne ist Religion freilich nur Sache des Menschen. Zwar auch die übrige Schöpfung kann ihr Verhältniß zu Gott nicht aufgeben, nur besteht es bei ihr aus Naturnothwendigkeit, indeß der Mensch in es eingehen soll mit Wissen und Freithätigkeit seines Willens.

Grund der Religion ist das Gefühl der Abhängigkeit von Gott. Wie in unserm Sonnensystem die Sonne den Mittelpunkt bildet, wornach alles gravitirt, und in Nacht und Tod versinkt, wenn es sich von ihr für immer abwendet, eben so ist Gott im Reiche der Geister die Licht, Wärme und Leben spendende Sonne, der die Geister sich zuwenden müssen, wenn sie nicht in die Nacht der Finsterniß, in Tod fallen sollen. Dieß ist zumal beim Menschen so sehr der Fall, daß er ohne Religion aufhören würde, Mensch in der höhern Bedeutung des Wortes zu seyn. „Suchet ein Volk, das keine Religion hat und wenn ihr es findet, so seyd versichert, daß es nicht viel verschieden seyn wird vom Vieh.“ Hume versch. Gedanken §. 162. Nur an der Sonne ewiger

Wahrheit erblüht das Leben des Menschen. „Er ist allein das Wesen, welches in der Sichtbarkeit seinen Schwerpunkt nicht hienieden, sondern im Uebersinnlichen und Ewigen findet, und nur wenn er diesem Zuge durch die Religion folgt, richtet sich, abgelöst von den Banden der eitlen Vergänglichkeit, sein ganzes Wesen als ein wahrhaft menschliches zu seiner höchsten Höhe auf. Was folglich der Mensch ist, ist er durch Religion d. h. durch Gott. Der Mensch ist daher, wie es in einem besondern Falle höchst einfach, aber unendlich tief die heilige Schrift ausspricht: Mensch Gottes [1]).“

Dem Gesagten zufolge müssen zur Verwirklichung der Religion zwei Faktoren zusammenwirken: Gott, welcher die Idee seines Wesens in den Menschen legt, und der Mensch, der sie in sich aufnimmt. Die Anlage zur Religion ist im Menschen, sie muß aber von Gott selbst cultivirt werden, wie auch der Mond nur leuchten kann, wenn die Sonne ihre Lichtstrahlen ihm mittheilt. Ohne des Menschen Anlage zur Religion kann sie in ihm aber eben so wenig zur Religiosität werden, als der Mond ohne Receptivität für die Sonnenstrahlen leuchten könnte.

Wir können deßwegen die Religion, weil sie und zwar nicht ein vorübergehendes, sondern bleibendes Wechselverhältniß zwischen Gott und Mensch darstellt, auch als eine von Gott gesetzte und von dem Menschen eingegangene Gemeinschaft des Menschen mit Gott definiren.

Diese Gemeinschaft ist aber eine nothwendige, ewige, wesentliche, bewußte, freie und lebendige. Sie ist:

nothwendig, weil durch den Schöpfungsact ein Abhängigkeitsverhältniß zwischen Geschöpf und Schöpfer entstehen mußte, dergestalt, daß der Mensch an die Stelle Gottes nur sein eigenes Ich oder einen andern selbstgeschaffenen Götzen setzen könnte;

ewig, weil mit dem Gedanken der Schöpfung dem Geiste

---

1) Staudenmaier, christl. Dogmatik. 2r Band S. 17, 18.

Gottes auch die ganze Geschichte der Gott- und Erlösungsbedürftigen Menschheit ewig vorschwebte;

wesentlich, weil die Einrichtung der menschlichen, wie der gesammten Natur die Anregung und Belebung ihrer Kräfte durch eine höhere Kraft erfordert;

bewußt, weil Religion, die ihren Grund einzig nur in dem Gefühle der Abhängigkeit des Menschen von Gott hat, aufhören würde, Religion zu seyn durch die Trennung des Bewußtseyns von dem Gefühle dieser Abhängigkeit;

frei, nicht in dem Sinne zwar, daß des Menschen Abhängigkeit von Gott ausgeschlossen würde, sondern der Mensch soll diese seine Abhängigkeit von Gott anerkennen, aber durch einen Act der freien Selbstbestimmung, so zwar, daß er mit Liebe sein Verhältniß zu Gott eingehe, wie dieser aus Liebe die Welt erschaffen hat. Diese freie Liebe ist wie das Element alles Lebens in Gott, so das Princip aller Religion;

lebendig endlich ist diese Gemeinschaft, weil das Gottesbewußtseyn in uns zum Leben in Gott sich entwickelt. Alle Kräfte des Geistes müssen von der Religion gleichmäßig ergriffen, durchdrungen, geheiligt werden, so daß, wo auch nur eine Kraft ihrem Einflusse sich entzieht, die Religion ihr wahres und volles Leben noch nicht entwickelt hat. Ihre erste Thätigkeit ist, den menschlichen Geist zum absoluten Geist — Gott — in Beziehung zu bringen, oder das Gottesbewußtseyn in ihm zu wecken. Mit ihm verbindet sich das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott und dieß weckt die entsprechenden Gefühle und Gesinnungen der Ehrfurcht, Dankbarkeit, des Vertrauens und Gehorsams als äußere Zeugen für das Vorhandenseyn der Religion. „Der Glaube ohne die Werke ist todt.“ Br. Jak. 2, 20.

In der Totalität und Einheit aller seiner Kräfte mit seinem ganzen Denken, Fühlen und Wollen muß sonach der Mensch sein Verhältniß zu Gott — die Religion — erfassen. Und die älteste Urkunde der Menschengeschichte zeugt dafür, daß dieß schöne Verhältniß anfänglich zwischen Gott und den

Menschen bestanden habe. Gott in unmittelbarem Verkehr mit den Menschen machte den väterlichen Erzieher und der Mensch folgte in harmloser Gläubigkeit, mit inniger Liebe und festem Vertrauen der Leitung Gottes. In dieser Richtung aller seiner Kräfte auf Gott lebte der Mensch sein ganzes Leben in Gott, dem Urgrund alles Lebens, aller Seligkeit.

Doch dieß Verhältniß wurde nur zu bald gestört. Durch einen Act des Mißbrauchs seiner persönlichen Freiheit hatte der Mensch die vielfach verschlungenen Bande seiner Gemeinschaft mit Gott und seines Lebens in Gott gelockert, unvermöglich, sie durch sich selbst wieder zu befestigen. Durch die Religionsgeschichte aller Völker zieht sich das Gefühl dieser Verschuldung des Menschen, der in seiner Abgewandtheit von Gott immer tiefer und tiefer in die Nacht der Unwissenheit, in den Schlamm der Sünde versank. So sehr wurde die Intelligenz durch die aus dem Herzen aufsteigenden Dünste des Hochmuths und der Genußsucht getrübt und verdunkelt, daß der Mensch, um mit dem Apostel [1]) zu reden, des Schöpfers Majestät mit dem Bilde des Geschöpfes vertauschte. Wer waren die Götter der Heiden? Menschenkinder, mit allen Schwachheiten der Menschen angethan; oder, wo man sie auch nicht in den Gewächsen des Gartens düngte [2]), verlegte man ihren Sitz doch unter die Thiere [3]). Jedenfalls hörten die heidnischen Götter auf es zu seyn durch den unseligen Wahn, daß auch sie dem Fatum unterworfen seyen.

---

1) Röm. 1, 23.

2) O sanctas gentes, quibus haec in hortis nascuntur numina! Juvenal. Satyr. 15.

3) *οἱ κυνας και λυκους . . . θεοπλαςουντες.* Philo in leg.

Kein Thier ist so verhaßt, kein Scheusal so verachtet,
Dem nicht ein Volk gedient und Bilder sind gemacht.
Das dumme Memphis sucht im Sumpf den Krokodill
Und räuchert einem Gott, der es verschlingen will.
Noch toller als hernach, da es die Gartenbetter
Zu heil'gen Tempeln macht' und düngte seine Götter.

Haller.

Sogar unter den Juden, bei denen Gott die Uroffenbarung durch besondere Veranstaltung erhalten wollte, stoßen wir auf einzelne Spuren der Abgötterei.

Auch das Gemüth des Menschen, in welchem alles geistige Leben sich ausdrücken muß, wurde in das Verderbniß der Sünde hineingezogen. Entweder, obgleich nur noch Trümmer seiner ehemaligen Größe um sich herum gewahrend, hielt er sich in seinem Stolz für einen Gott, der ohne höhere Beihülfe die Keime des Wahren, Schönen und Guten in sich entwickeln und zur Reife bringen könne [1]); stoische Bekämpfung aller sinnlichen Empfindungen war Folge hievon; oder den Stachel der Sinnlichkeit, welche die Superiorität über den Geist und die bessern Grundsätze übte [2]), fühlend, glaubte er, das Loos der Thiere zu theilen, welches Irrwahns nothwendige Folge epicuräische Genußsucht war. Einem dieser Extreme konnte der Mensch ohne höhere Leitung nicht entgehen [3]).

Setzen wir noch bei, daß der Mensch durch seine Sünde Gottes Mißfallen und Strafe verschuldet habe, die er durch sich selbst nicht abwenden konnte [4]), so haben wir das Bild des traurigen Zustandes, in welchen die Sünde den Menschen gestürzt, in vollendeter Zeichnung vor uns, das um so düsterer ist, weil das Gefühl der eigenen Unvermögenheit,

---

1) Qui se ipse norit, primum aliquid sentiet, se habere divinum ingenium in se suum, sicut simulacrum aliquod putabit, tantoque munere semper dignum aliquid et faciet et sentiet. Cic. de leg.

2) Uebereinstimmend mit dem Apostel. Röm. 7, 16—20 klagt der Dichter: video meliora proboque, deteriora sequor.

3) Les maladies principales sont l'orgueil, qui vous soustrait à Dieu, et la concupiscence, qui attache à la terre. Les Philosophes n'ont fait autre chose, qu' entretenir au moins qu' une de ces maladies. Pens. de Pascal.

4) Wenn jemand sagt, die Sünde Adams könne durch .... ein anderes Mittel als durch das Verdienst Christi getilgt werden, sey ausgeschlossen. Conc. v. Trient. Sitz. 5. Can. 3.

Gott auszusöhnen, des Menschen Geist in zu drückende Fesseln legen mußte, um mit Lust und Freudigkeit an seiner sittlichen Wiedererhebung noch arbeiten zu können.

Tod, physischer und geistiger Tod war das Loos des Menschen, und zwar nicht des blosen Individuums sondern der ganzen Gattung. Röm. 3, 9—26; Conc. von Trient Sitz. 5. Can. 2.

Der Nothschrei der Menschheit drang in den Himmel. In der Fülle der Zeit (Hebr. 1, 2.) hat Gott aus erbarmungsvoller Liebe (Joh. 3, 16. Röm. 5, 8.) auf die Noth seiner verirrten Kinder geblickt und ihnen den längst verheißenen (1 Mos. 3, 15; 5 Mos. 18, 15.) Erlöser gesandt.

Dieser Erlöser konnte nicht ein gewöhnlicher Mensch seyn, denn das verlorne Gottesbewußtseyn mußte durch Einen, der es durch seinen fortwährenden, unmittelbaren Wechselverkehr mit Gott in sich bewahrt hatte, ja der selbst Gott war, wieder in den Menschen gelegt; die Schuld und Strafe der Sünde durch Einen, der ohne eigene Sünde, unschuldig und wie Gott heilig war, abgetragen und die sittliche Kraft durch die Gnade dessen, in Dem sowohl das Wollen als das Vollbringen alles Guten liegt, unterstützt, mit einem Worte: die Erlösung mußte durch den Gottmenschen Christus vollbracht werden.

Die durch ihn zu bewirkende Erlösung selbst ist mit der Aufhebung des durch die Sünde über unser Geschlecht gekommenen Verderbens Wiederherstellung des früheren Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen; oder „die durch Christus objectiv bewirkte und durch den heiligen Geist fortgesetzte Entsündigung und Heiligung der Menschheit [1].“ Dieß überzeugt uns von der Unzulänglichkeit der neuern unhistorischen Erlösungstheorien, sey es die logisch pantheistische, wornach Christus und sein Erscheinen nur ein Stadium in

---

1) Staudenmaier, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. 2te Aufl. S. 620.

der Selbstentwicklung der absoluten Idee, und wornach nicht der Mensch, sondern Gott selbst Gegenstand der Erlösung ist, indem er aus der Endlichkeit, in die er eingegangen, wieder in sein voriges absolutes Wesen zurückkehrt; oder sey es die mythische, wornach Christus nur die Verkörperung des Begriffes ist von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, dergestalt, daß der biblische Gottmensch nur die Menschheit als Gattungsbegriff — Gott selbst — ist in seiner Entäußerung zur Endlichkeit und im Streben nach Wiedergewinnung der Unendlichkeit, in deren wirklichem Gewinn die Rechtfertigung vor Gott, das wahre gottmenschliche Leben der Gattung besteht. Die Erlösung muß in sich fassen:

a. das Prophetenthum d. h. Begründung des höhern göttlichen Bewußtseyns ꝛc. ꝛc., durch Verkündigung göttlicher Wahrheit (Ev. Joh. 7, 16; 8, 28), oder durch das Eintreten der absoluten Wahrheit, die nur eine ist (Eph. 4, 5. 6.), in das Leben selbst (Ev. Joh. 10, 30. 38.), wodurch der Geist von Irrthum frei gemacht wird (Ev. Joh. 8, 30—36.);

b. das Hohepriesterthum d. h. Aufhebung der Strafe, welche die Sünde nach sich gezogen, durch einen objectiven Act, wodurch sowohl der göttlichen Gerechtigkeit Genüge gethan, als auch der menschlichen Schwachheit aufgeholfen wird. Es wurde vollzogen durch den bis in den Kreuzestod dem Willen seines Vaters sich unterwerfenden Hohenpriester (Röm. 5, 19; Phil. 2, 8; 2 Kor. 5, 21; Hebr. 5, 12; vergl. Matth. 26, 28.). Durch seinen Opfertod wurde nicht nur der Menschheit Schuld abgetragen, sondern ihr auch alle Gnade erkauft, deren sie zur Aufrichtung in ihrer Schwachheit bedarf (2 Kor. 12, 9.) Vollbracht ist hiedurch die objective That der Erlösung.

Da aber, wie durch Adam Sünde und Tod über alle Menschen gekommen ist, so auch nach Gottes gnädiger Liebe die Erlösung durch Christus auf das ganze Geschlecht sich erstrecken (Röm. 5, 12—21. vergl. Matth. 26, 28. 1 Br.

Joh. 2, 2; 4, 14;) folglich nach Raum und Zeit allgemein seyn soll, weßwegen auch Christus ewiger Hoherpriester heißt, (Hebr. 5, 6.) und da die objective Erlösung zugleich subjectiv werden, von den Menschen freithätig aufgenommen werden soll, so tritt

c. als drittes Moment hinzu das königliche Amt des Erlösers, wodurch sowohl die Fortsetzung des objectiven Erlösungswerkes als auch die freithätige Aufnahme der Erlösung von den Menschen vermittelt werden soll. Bildete das Königthum bei den Juden den Schlußstein ihrer theokratischen Verfassung, so war es nur Vorbild des königlichen Amtes, das dem Erlöser im Reiche Gottes gebührt, (Hebr. 1, 8.) wie denn auch die Juden in ihrem Messias einen König wenn gleich nach ihrer beschränkten Ansicht einen mächtigen Erdenkönig nur erwarteten (Luc. 1, 32. 33. Joh. 1, 49.) und auch Christus sich König nennt (Ev. Joh. 18, 36. 37. Matth. 27, 11.). Als König muß er seine Gemeinde leiten und regieren, um die Erlösung in und an ihr für und für zu verwirklichen, oder um ihr zu seyn ewiger Prophet und Hoherpriester [1]).

B. Wesen der Kirche. Die von Christus zu dem angegebenen Zwecke gestiftete Anstalt, in welcher er als Prophet, Hoherpriester und König die Erlösung bis an das Weltende fortzusetzen (Matth. 28, 20.) versprochen hat, ist die Kirche.

Der Erde entrückt (Luc. 24, 51.) konnte der Erlöser seiner Kirche nur Fürsorge thun durch Stiftung

---

1) Das Königthum Christi besteht darin, daß er in Einheit mit mit seinem prophetischen und hohenpriesterlichen Wirken in der Kirche, die er gestiftet hat, und in welcher das Reich Gottes heranwächst, die ideale Mitte, die reinste Intelligenz, das tiefste Bewußtseyn, die absolute Wahrheit, die innerste Einheit des Lebens, das lebendigste Gesetz, der höchste Wille, die concentrirte Fülle aller Kräfte ist, und in die Einheit dieses göttlichen Seyns voll Wahrheit und Leben die Gläubigen aufnimmt. Staudenmaier a. a. O. 697—98.

eines eigenen Lehramtes, welches seine Lehre unter höherer Leitung (Joh. 14, 16. 17; 16, 13; Ap. Gesch. 15, 28.) der Welt in ungetrübter Reinheit verkünden;

eines Priester- oder Weiheamtes, welches die zur Aufnahme und Verwirklichung des Reiches Gottes nöthigen Heilsmittel den Menschen spenden; und

eines Regierungsamtes, welches mit derselben Machtvollkommenheit, womit er vom Himmel gekommen, (Joh. 20, 21.) alles zur Beförderung des göttlichen Reiches Dienliche anwenden sollte.

Diese Fürsorge that er seiner Kirche; er stiftete in dem Episcopat (Matth. 10, 2. ff. 29, 19.), welcher in dem Primat einen lebendigen Mittelpunkt des Glaubens und Lebens hat, ein Lehramt; zur Vermittlung der Gnade zu einem Gott gefälligen Leben ein Weiheamt, und zur Erhaltung sowohl des äußern Organismus seiner Gemeinde als zur Förderung ihres Zweckes ein Regierungsamt.

Unter der Leitung dieser von Christus eingesetzten, mit höherer Autorisation versehenen Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalt sollten die Menschen, zu einem großen Ganzen, zu einer Gemeinde (Joh. 10, 16.) vereinigt, für das Reich Gottes erzogen werden, welches sein Fundament eingesenkt in die Erde, seinen Bürgern die goldene Frucht ewigen Friedens bringen und sichern sollte.

Fassen wir die zur Sprache gebrachten Momente zu einem vollständigen Begriffe zusammen, so ist die Kirche „die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Thätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittelst eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolats fortgesetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden [1]."

---

1) Möhler Symbolik. 4te Aufl. Seite 331.

Wir haben die Kirche als eine sichtbare Gemeinschaft bezeichnet, worauf um so mehr Gewicht zu legen ist, da sie nur als solche zu dem Staate in Beziehung treten und ein Rechtsverhältniß zu ihm eingehen kann. Wir werden diese Bestimmung deßwegen wohl rechtfertigen müssen.

Christus hat eine sichtbare Kirche gestiftet. Er selbst konnte die Erlösung nicht anders als durch Annahme der menschlichen Natur vollbringen. Nur der Fleisch gewordene Logos konnte vernehmlich zu den Menschen reden und seiner Predigt durch die Reinheit seines Wandels wie durch den Nachdruck seiner Wunder das Siegel der Göttlichkeit aufdrücken; nur in der sichtbaren Gestalt eines Knechtes konnte er leiden, durch Leiden unsre Schuld abtragen, den Himmel mit der Erde versöhnen; nur als Mensch konnte er Jünger um sich sammeln, und unter seiner durch des heiligen Geistes Gaben unterstützten Leitung für Gott und sein Reich erziehen.

Wenn Christus in dem modernen Strauß'schen Christenthum und in der Hegel'schen Philosophie zu einer blosen Idee zusammenschrumpft, so ist dieß nur eine ganz consequente Durchführung des früheren Irrthums des Protestantismus, welcher nur eine innere Kirche und ein allgemeines Priesterthum statuirte.

Das wirkliche Leben Jesu läugnen, heißt mit der Geschichte in Widerspruch treten. Sein Leben war persönliche Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen, die zu erzielen Aufgabe war seiner Lehre, seiner Gnade und seiner Leitung; und seine Lehre war sein Seyn und Leben, und dieß der körperliche Ausdruck seiner Einheit mit Gott. „Seine Gnaden waren keine Gedankenprozesse, sondern wie die Sakramente an sinnliche Zeichen und Zeugen gebundene geistige unsichtbare Gaben: seine Leitung geistige Mahnung und Rüge verbunden mit äußerer That [1])."

---

1) Buß, Methodologie des Kirchenrechts. Seite 91.



Und so ist denn auch die Form vorgezeichnet, in welcher allein die Fortsetzung des Erlösungswerkes unter den Menschen möglich ist und zu geschehen hat. Nicht anders als durch menschliche Organe kann die Predigt des göttlichen Wortes geschehen; nicht anders als an äußere Zeichen die dem sinnlich vernünftigen Menschen zu seiner Beruhigung nöthige Bürgschaft der Mittheilung der Gnade Gottes geknüpft werden, wie denn auch der heilige Geist nur in äußerer Gestalt, in Form feuriger Zungen in Sturmeswehen auf die Apostel herabkam und seine Mittheilung in der Kirche immer wieder nur durch einen in die Augen fallenden Act geschieht. Das heil. Abendmahl ganz vorzüglich nennt der Apostel die Gemeinschaft des Leibes und des Blutes Christi (1 Cor. 10, 16.), die nur eine sichtbare ist und seyn kann; nicht anders endlich als auf sichtbare Weise und durch in die Sinne fallende Mittel kann die religiöse wie jede Erziehung vor sich gehen.

Daß eben deßwegen Christus auch eine sichtbare Kirche und mit ihr eine äußere Auktorität zur Fortführung seines Werkes in seiner Kirche gestiftet habe, kann nur bestreiten, wer mit den bestimmtesten Aussprüchen und unläugbaren Thatsachen der heil. Schrift in Widerspruch zu treten und seiner Privatmeinung größeres Ansehen als dem Bewußtseyn des ganzen christlichen Alterthums beizulegen keinen Anstand nimmt.

Seine eigene göttliche Sendung hatte Christus durch sein ganzes Leben und seinen Tod, noch mehr durch seine Auferstehung und Himmelfahrt beurkundet, und mit seiner auch die göttliche Sendung derer, zu denen er sprach: „wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Joh. 20, 21. Konnte er für seine der Kirche hinterlassene göttliche Auktorität einen stärkern Beweis geben, als welcher in der Sendung des heiligen Geistes gegeben ist? Er, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18.) und dem sich alle Knie beugen (Phil. 2, 10.), setzt somit seine göttliche Gewalt fort in seiner Kirche. Und eben diese Auktorität

in der Kirche ist hinwieder Beweis, daß die Kirche selbst eine äußere ist; denn wäre sie nur innerlich, so bedürfte sie auch keiner Auktorität, weil ohne sie jedes Kirchenglied ihres Seyns und Lebens sicher wäre.

Daß die Kirche eine sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen sey, entspricht auch ganz der menschlichen Natur. Diese ist ungeachtet aller Individualitäten in ihrem Grundcharacter nur Eine und dieselbe, in ihrer Abgewandtheit von Gott unwissend, sündig und gnadebedürftig, daher auch das Mittel zu ihrer Wiedererhebung nur Eines und dasselbe seyn kann. „Einen andern Grund kann niemand legen, als der gelegt ist und der ist Christus." 1 Cor. 3, 11. Und wie nur Ein Christus, so auch nur eine Erlösungsthat Christi und Eine Fortsetzung und Vermittlung derselben d. h. Eine Kirche, die eben deßwegen auch nur eine sichtbare seyn kann, wie der hl. Augustin [1]) schon sagt.

Ist aber die Kirche Fortsetzerin und Vermittlerin des Erlösungswerkes Christi auf Erden, und dieser nur dadurch Erlöser geworden, daß er das Gottesbewußtseyn wieder auffrischte und neu belebte; kann jedoch das Gottesbewußtseyn, die Welt der Ideen, dem sinnlich vernünftigen Menschen nur im Bilde angeboten werden und muß dieß ein bleibendes seyn, wenn die Menschheit durch alle Zeiten jene festhalten soll, und muß endlich dieß Gottesbewußtseyn, wenn es feste lebensvolle Ueberzeugung erhalten soll, durch Auktoritätsbeweise d. i. durch sichtliche Darstellungen göttlicher Ideen unterstützt werden, so muß auch die Kirche auf Auktorität beruhen, die immer nur durch sichtliche Zeichen vermittelt werden kann, wenn nicht die ganze Erlösungsthat und deren Fortsetzung in der Kirche verloren gehen soll. Da aber der Zauber des

1) In nullum nomen religionis, sive verum sit, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum seu Sacramentorum visibilium consortio colligentur. contr. Faust. l. 19. c. 11.

Beispiels so große Gewalt auf den Menschen übt, wie tief wird und muß sich der in sichtlichen Zeichen ausprägende Glaube der Kirche in das Gemüth der einzelnen Glieder einsenken! So sind wir bei einer andern Seite angekommen, von welcher aus eine allgemeine und somit sichtbare Kirche als Bedürfniß der Menschheit sich darstellt.

In jedem Gebiet, auch dem religiös-sittlichen, ist der Mensch in Isolirtheit unvermögend, Großes zu leisten.

Wenn nicht die Gesellschaft wie die milde Frühlingssonne die Eiskruste des menschlichen Herzens durchglüht, so werden die in ihm schlummernden Kräfte nie zur gehörigen Entwicklung und Reife gelangen, so zwar, daß der Mensch, welcher der Wohlthaten der Gesellschaft beraubt ist, sogar von der Stufe seines Geschlechtes herabsinken wird zum Thiere. Der Glaube des Einzelnen gewinnt durch die Uebereinstimmung der ganzen Gesellschaft eine Innigkeit und Festigkeit, die weder durch erhobene Zweifel schwankend, noch durch abweichende Meinungen irre gemacht werden kann. Und wenn der Glaube der Einzelnen in dem Brennpunkte der Ueberzeugung der Gesellschaft sich sammelt, muß er zu einem Feuer sich entzünden, das alle selbstischen Wünsche und Bestrebungen auf dem Altar der Gottes- und Menschenliebe verzehrt und dieß heil. Feuer wird noch genährt am Herde der Kirche, welche die Hinterlage bewahrt all des Großen, was die im Lichte des Christenthums verklärte Menschheit mit seinem Stifter gewirkt. Sich labend an dessen Frucht gewinnt der Mensch Aufmunterung und Kraft, das Gemeingut der Menschheit zum Nutzen der Nachkommen durch eigenes Verdienst zu bereichern. So ist aber auch einleuchtend, daß, je tiefer die Kirche ihre Wurzeln in die Herzen einsenkt und weiter ihre Herrschaft verbreitet und befestigt, unter ihrem milden Scepter ein früher nie gekannter Friede blühen muß, in den alle Zeiten und Länder eingeschlossen sind, und diesen Frieden zu bringen, war gerade die Aufgabe des Erscheinens Jesu auf Erden, und ihn fortwährend zu vermitteln ist

Aufgabe seiner Kirche. „Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch und gebe ihn euch, nicht wie die Welt ihn gibt.“ Joh. 14, 27.

Nun aber sagen wir weiter, wer Frieden stiftet, muß als überragende Auktorität, äußerlich allen erkennbar, von allen anerkannt über den Streitenden stehen. So Christus, so die ihn fortsetzende Kirche [1]). Die Kirche ist somit eine sichtbare Gemeinschaft. —

Ist in dem Gesagten der eine Theil der Begriffsbestimmung von Kirche, wie wir glauben, gerechtfertigt, so müssen wir noch den andern, wornach die Erlösungsthätigkeit vermittelst eines von Christus angeordneten, ununterbrochen fortwährenden Apostolats fortgesetzt wird, einer kurzen Prüfung unterstellen; oder die Frage erörtern, ob die von Christus gestiftete Kirche eine gleiche oder ungleiche Gesellschaft sey?

Aus dem bereits Gesagten erhellt, daß die Kirche schon in ihrer Stiftung als eine ungleiche Gesellschaft statuirt ist, indem Christus die ihm vom Vater verliehene Gewalt nicht in der ganzen Kirche, sondern nur in der Apostel und ihrer Nachfolger Hände niedergelegt hat. Ein eigener Stand [2]) somit, der seine Gewalt jedoch nicht durch Erbrecht sondern durch göttliche Berufung unter kirchlicher Anerkennung, ausgedrückt in der Ordination, erhält, verwaltet die Kirchengewalt, auf eben die Weise, wie es die Apostel gethan, die nicht blos das Evangelium verkündet, sondern auch die Sakramente gespendet, die Kirchenämter besetzt, Gesetze gegeben und deren Uebertreter bestraft hatten. Den Beleg hiefür

---

1) Buß am a. O. Seite 115.

2) Der Clerikalstand von κληρος herkommend entweder von der dem jüdischen Priesterstamme Levi bei der Landesvertheilung zugewiesenen Strecke κληρος, oder von der durch das Loos κληρος geschehenen Berufung des Apostels Matthias an die Stelle des Judas.

geben die Geschichte und Briefe der Apostel [1]). Daß aber den Aposteln die Kirchengewalt nicht als ein mit ihrem Tode erlöschendes Privilegium gegeben werden wollte, liegt in der wiederholt ausgesprochenen Absicht des Herrn, eine Kirche zu stiften allgemein nach Zeit und Raum. Matth. 16, 18.; 28, 20. 19. Wollte er den Zweck, konnte er das Mittel — die die Kirche zusammenhaltende Gewalt — nicht ausschließen. Deßwegen werden auch die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe als die vom hl. Geist gesetzte Auktorität verehrt (Act. 20, 27. 28.), die über Ausübung ihrer Gewalt nur Gott Rechnung zu stehen haben (Hebr. 13, 17.), wie denn auch nur der, von dem eine Gewalt verliehen worden, über deren Gebrauch Rechenschaft fordern kann.

Eine andere Frage ist nun freilich die: hat Christus in den früheren angeführten Stellen die behaupteten Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalten wirklich gegeben?

Eine der Kirche von dem Herrn ertheilte Lehr- und Weihegewalt anerkennen die Protestanten, nicht aber die Regierungsgewalt; **est autem ecclesia congregatio Sanctorum, in qua recte docetur evangelium et recte administrantur sacramenta**, heißt es Art. 7 der Augsb. Confession.

Daß aber auch die Regierungsgewalt inbegriffen sey, dürfte unschwer zu ersehen seyn.

Welchen Sinn man in Vergleichung zu Joh. 20, 23; 21, 15 ff. der Stelle Matth. 18, 18. 19. unterstellen mag, ob mit Rosenmüller die Gewalt der Aufnahme in — und des Ausschlusses vom Reiche Gottes, oder mit Lightfoot und Kuinöl die gesetzgebende Gewalt oder mit Kypke unter Bezugnahme auf das unmittelbar Vorangehende Matth. 18, 15—17., wo von Versündigung gegen den Nächsten die Rede ist, die richterliche Gewalt, so ist doch immerhin eine

1) Act. 2, 41. 46.; 8, 12. 17.; 1 Cor. 4, 1.; Act. 1, 15 ff.; 1 Timoth. 1, 3.; Tit. 1, 5.; Act. 15, 28. 29. 1 Cor. 5, 5. 2 Cor. 2, 6.

kirchliche Jurisdictionsgewalt darin niedergelegt mit den Funktionen der gesetzgebenden, richterlichen und vollziehenden Gewalt.

Es besteht demnach in der Kirche eine eigene Gewalt, welche ein vom Volke ausgeschiedener Stand bekleidet, der mittelst der Händeauflegung dazu eingeweiht wird und durch diese mit der Amtsgewalt auch die zu deren würdigen Führung nöthigen Gnaden empfängt. Eben deßwegen ist die Kirche nach katholischen Principien eine ungleiche Gesellschaft, wie dieß auch das ganze christliche Alterthum bestätigt.

Schon der Apostel schreibt an die Christengemeinde zu Corinth, in welcher Parteiungen die Gemüther beunruhigten: „Einige hat Gott in der Gemeinde aufgestellt zu Aposteln, andere zu Propheten, andere zu Lehrern .... Sind nun alle Apostel? sind alle Propheten? sind alle Lehrer? 1r Br. 12, 28. 29. Und bei den Vätern der apostolischen Zeit kommt selbst mit den Namen die Unterscheidung zwischen Clerus und den Laien vor. Clemens der Römer schreibt an die Corinther: „dem Hohenpriester sind eigene Geschäfte übertragen, den Priestern ist ihre besondere Stelle angewiesen und den Leviten liegen eigene Dienste ob; der Laie ist an die Vorschriften des Laien gebunden [1]."

Ignatius vermahnt die Magnesier, alles in Einigung mit Gott zu thun, indem, sagt er, „der Bischof an Gottes Stelle vorsteht, und die Priester die Stelle des Rathes der Apostel einnehmen und den Diakonen, die ich zärtlich liebe, der Dienst Jesu Christi anvertraut ist." Kap. 6.

Clemens von Alexandrien berichtet, Johannes habe nach seiner Rückkehr von Patmos mehrere Kirchen organisirt und Leute in den Clerus aufgenommen.

---

1) Kapitel 40. am Ende nach der Uebers. von Wocher. Tübingen bei H. Laupp 1830.

Diese äußern Gründe für die von Christus seiner Kirche verliehene und einem besondern Stande übertragene Gewalt werden noch durch innere unterstützt.

Die Kirche ist das von Christus angeordnete Institut zu stetiger Fortsetzung der Erlösung. Christus setzt sich selbst in ihr fort mit seinem dreifachen Amte als Prophet, Hoherpriester und König. Dieß ist aber anders nicht möglich, als durch eine äußere und persönliche Vertretung im Apostolate, wie er deßwegen selbst sagt: „wer euch aufnimmt, nimmt mich auf;" Matth. 10, 40. Die dem Apostolat verliehene Gewalt ist somit die dreifache Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalt.

Ist endlich die Kirche nach dem Willen Gottes und nach dem Bedurfnisse der Menschheit eine allgemeine und als solche eine äußere und sichtbare, so kann sie wie jede andere Gesellschaft nur durch einen lebendigen Organismus, durch eine äußerlich erkennbare und anerkannte Verfassungs-, Regierungs- und Verwaltungsgewalt zusammengehalten werden. Es muß somit in der Kirche eine eigene Gewalt bestehen und ein eigener Stand, dem dieselbe durch die Ordination mitgetheilt wird.

Das Concil von Trient sagt darüber bestimmt: „wenn jemand sagt im N. T. sey kein äußeres sichtbares Priesterthum, oder es sey nicht eine Gewalt, den wahren Leib und Blut des Herrn zu consekriren, und aufzuopfern und die Sünden nachzulassen und zu behalten, sondern nur das Amt und der nackte Dienst zur Verkündigung des Evangeliums, oder die, welche nicht predigen, seyen weiter gar nicht Priester, der sey im Banne." Sitz. 23. Can. 1. dazu Can. 3.

Den Unterschied zwischen Clerus und Volk spricht die Synode bestimmt aus in dem Bannfluche, welchem verfällt, wer sagt, daß wer einmal Priester war, wieder Laie werden könne. Can. 4.

Ohne Grund beruft man sich gegen die vorgetragene Lehre auf 1 Petr. 2, 9., wo die Gemeinde als Depositar der

Kirchengewalt anerkannt seyn soll. Der Apostel sagt: „ihr seyd das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums, damit ihr die Tugenden dessen verkündet, der euch aus der Finsterniß zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat.“ Wie aber andern Orts durch Anticipation die Mitglieder der Kirche „Heilige“ genannt werden (Röm. 1, 7.; 1 Cor. 1, 2.; 6.), obgleich sie der Herr einem Acker vergleicht, auf welchem Waizen und Unkraut neben einander wachsen (Matth. 13, 24.), somit unter Heiligen nur zur Heiligkeit Berufene verstanden werden können, so ists auch in der angeführten Stelle.

Durchgängige Heiligung wird als endlicher Erfolg der erziehenden Sorgfalt der Kirche angegeben. Eben so wenn der Apostel die Glieder der Kirche königliches Priesterthum nennt, so ist nur die Befähigung dazu, nicht aber auch die Wirklichkeit desselben zugestanden, als wozu nur durch die Ordination gelangt werden kann.

Nicht mehr Gewicht hat das auf Tertullian de exhort. castit. cap. 7. sich stützende Bedenken. Tertullian spricht hier als Montanist, alle Gründe zur Empfehlung der Ehelosigkeit oder doch wenigstens der nur einmaligen Verehelichung hervorsuchend. Als Bedenken gegen die Ehe hebt er dann auch hervor, daß der verheurathete Christ zu priesterlichen Verrichtungen untauglich werde. Mit der Habilität wird man aber wohl nicht ein Recht zu wirklichen priesterlichen Funktionen wenigstens nicht außer dem Nothfalle aus dieser Stelle dem Laien vindiciren wollen. Uebrigens geht, wie Tertullian meint, mit der Verehelichung auch jene Habilität für geistliche Verrichtungen in gewöhnlichen Fällen verloren.

Im Ernste wird man endlich gegen unsere verfochtene Kirchenlehre nicht einwenden wollen, daß sie in der heiligen Schrift nicht in vollendeter Gliederung, sondern nur in den Grundtypen vorgezeichnet sey; denn bedenken muß man wohl, daß die Kirche, wie jeder lebendige Organismus die Stadien der Entwicklung durchlaufen mußte, weßwegen ihr ja gerade

der Herr den heiligen Geist hinterlassen hat, damit er mit seiner belebenden Kraft alle ihre Institute zur Vollendung bringe. Nicht zu gedenken, daß die heilige Schrift nur ein fragmentarischer Bestandtheil der christlichen Offenbarung ist, die Tradition ihr aber voranging und neben ihr ergänzend, erklärend und bestimmend fortläuft, deßwegen unserer Kirchengewalt nicht präjudicirlich seyn kann, daß sie nicht in ihrer Vollendung schon in der hl. Schrift enthalten ist [1]).

Fassen wir, ehe wir in unsrer Untersuchung weiter schreiten, die Resultate des Bisherigen zusammen:

1. durch die Schöpfung wurden die Geschöpfe in ein Abhängigkeitsverhälmiß zum Schöpfer gebracht; auch der Mensch steht in diesem Verhältnisse.

2. Dieß Abhängigkeitsverhältniß der Kreatur vom Schöpfer heißt Religion im objectiven Sinn und wird subjectiv — Religiosität — durch das freie Eingehen der Kreatur in ihr Verhältniß zu Gott.

3. Indeß die übrige sichtbare Schöpfung mit Nothwendigkeit, soll der Mensch mit Bewußtseyn und Freiheit sein Verhältniß zu Gott anerkennen und eingehen.

4. In diesem Eingehen in das — und Beharren in dem Verhältniß zu Gott besteht das wahre Leben und das Gedeihen aller Kreatur, folglich auch des Menschen. Ohne Religion kein Heil!

5. Der Mensch fiel von Gott ab, sündigte und wurde dem Tode unterworfen, ohne selbst die Wiedervereinigung mit Gott stiften, das Leben gewinnen zu können.

6. Die Erlösung bewirkte der Messias, der nicht bloßer Mensch, sondern Gottes Sohn ist.

7. Sein Erlösungswerk ist ein dreifaches: Erlösung von Unwissenheit, = Prophetenthum; Erlösung von Sünde und

1) Wir sind in dieser Entwicklung durchgängig der Methodologie des Kirchenrechts von Buß gefolgt.

Strafe, = Hohespriesterthum und Heiligigung, und Lenkung des Willens zum Reiche = Königthum.

8. Weil Bedürfniß der gesammten Menschheit wird die Erlösung fortgesetzt in der Kirche; ja die Kirche selbst ist die sichtbare Fortsetzung der Erlösungsthat Christi.

9. Religion und Kirche sind somit nothwendige Institute zur Erziehung der Menschheit für ihre ewige Bestimmung.

Gehen wir nun zu unserm zweiten Frageobject und erörtern wir

§. 2.

Wesen und Merkmale des Staats.

Wir wollen auch hier das Wesen des Staats in einen logisch streng gefaßten Begriff niederlegen und seine Richtigkeit durch die Rechtfertigung seiner Merkmale nachweisen.

Staat ist die souveräne Personengemeinschaft, welche gemäß einer Verfassung unter einer Gesellschaftsgewalt auf einem bestimmten Gebiete den von den Mitgliedern der Gemeinschaft anerkannten Zweck gemeinsamer Gerechtigkeit und Wohlfahrt auszuführen bestimmt ist.

Daß der Staat eine Gesellschaft ist, braucht wohl nicht erst erwiesen zu werden; nur gibt es zwei verschiedene Arten von Gesellschaften; solche, welche blos für niedere, einzelne, vorübergehende Zwecke gegründet werden, wie z. B. gewerbliche Compagnien, oder solche, welche für bleibende, höhere im Wesen der Menschheit liegende Zwecke errichtet werden.

Es ist wohl keine Frage, daß der Staat zu den letztern gehört, welche man in der Rechtssprache auch **universitates personarum**, moralische Personen nennt, weil nämlich Gerechtigkeit und Wohlfahrt der höhern Natur des Menschen und der Menschheit wesentlich und somit bleibend inhäriren.

Solcher moralischer Personen gibt es nun viele, weil der zeitige sittliche Reichthum der menschlichen Natur eine Fülle solcher höherer, bleibender Zwecke verschließt. Unter diesen Personengemeinschaften besteht aber nach der Höhe und

Wichtigkeit der von ihnen vertretenen Zwecke eine Abstufung. Der Staat ist nun in seinem Kreise der höchste, daher hat er das Prädicat der höchsten, selbstständigen Gewalt; er hat die Souveränetät.

Allein welchen Zweck hat nun diese souveräne Personengemeinschaft, der Staat? Darüber schwanken die Meinungen. Bald hat man die Bestimmung des Staats zu vereinzelt, bald zu allgemein, zu hoch aufgefaßt. Die Meisten geben ihm nur die Bestimmung der Rechtsordnung. Der Mensch, sagt diese Theorie, hat schon in seiner Natur wesentliche Rechte, die er im Staat nicht aufgeben, sondern erweitern und geschützt wissen will; in größerer Gemeinschaft erwachsen neue Rechte. Diese Rechte bilden die äußere Freiheit des Menschen. Jeder Mensch hat so seine Rechtssphäre, die er zu erweitern strebt. In dieser Erweiterung aber würde zuletzt ein Uebergreifen des Einen in den Rechtskreis des Andern entstehen; es muß daher eine höhere Norm bestehen, welche die gegenseitige Begrenzung der Rechte bezeichnet; es müssen im Staate Institutionen bestehen, welche diese Norm auf die Fälle des Conflicts, des Streites anwenden — Gerichte. Dieses ist die eine Seite des Zweckes des Staates; er ist eine Rechtsanstalt. Als Ganzes aufgefaßt erschiene der Staat, wenn dieses sein einziger Zweck wäre, als bürgerliche Gesellschaft, die noch kein Staat ist.

Allein das Recht gibt dem gesellschaftlichen Menschen nur die äußere Norm in seiner Stellung zu seinen Mitmenschen, den Rahmen seiner gesellschaftlichen Wirksamkeit, die Gränze. Innerhalb dieser Gränzen verläuft dann die innere Entwicklung des Menschen nach den verschiedenen Seiten seiner Natur, nach seinen verschiedenen Interessen. Alles das nemlich, was die menschliche Natur begehrt, daß sie erlange oder daß sie vermeide, heißt ein Interesse und der Inbegriff dieser Interessen ist die Wohlfahrt. Der Inbegriff der aus den individuellen Interessen auszuscheidenden gemeinsamen Interessen der Mitglieder des Staats ist das Gesammtwohl.

Die Beförderung derselben beschäftigt nun viel umfänglicher den Staat, als die Pflege der Gerechtigkeit. Der Staat ist also in soferne eine Wohlfahrtsanstalt, und diese Bestimmung scheidet nun eine andere Theorie ausschließlich dem Staate zu.

Auch dieses ist einseitig.

Es gibt nun nur zwei Wege, diese Einseitigkeit zu vermeiden; entweder den Zweck der Pflege der Gerechtigkeit und der Wohlfahrt organisch mit einander zu verbinden, und in die Befriedigung der Bedürfnisse der gesellschaftlichen Natur zur Anordnung und naturgemäßen Entwicklung der Coexistenz der Menschen zu setzen, was die richtige Ansicht ist, oder aber in einem höhern Zweck der Sittlichkeit aufgehen zu lassen; eine Ansicht, welche aber fehlerhaft wird, weil sie die eigenthümliche Bestimmung des Staates übersteigt und in das Gebiet der Kirche übergreift, oder regeln will, was nur dem Gewissen des Individuums zu regeln zusteht, abgesehen davon, daß dem Zweck der Sittlichkeit der Zweck der Gerechtigkeit oft widerstreitet.

Weil nun der Zweck des Staates ein gemeinsamer seyn muß, so muß er in einer objectiven Satzung aufgefaßt werden; dieses höchste Gesetz über den Zweck des Staates und die wesentlichen dadurch geforderten öffentlichen Anstalten ist nun die Verfassung. Zum Behuf der allgemeinen Gültigkeit und Vollziehbarkeit muß sie von allen Mitgliedern des Staates anerkannt seyn; nicht der Staat, nicht der Zweck desselben ruhen in der Willkühr der Einzelnen, sie sind natürlich und zeitig nothwendig; aber die Art und Weise ihrer Einrichtung ist verschieden und wechselnd, und muß daher von den Einzelnen anerkannt werden. Darin beruht die Freiheit der Völker, nicht aber auf einem angeblichen Staatsvertrag, der nie und nirgend bestanden hat und welcher die öffentliche Ordnung steten Schwankungen aussetzen würde.

Diese Verfassung, von allen anerkannt, bestimmt nun die Rechte der einzelnen Unterthanen und aller zugleich zur Regierung. Diese ist nothwendig, um den Zweck in

einheitlicher Kraft auszuführen, und verfügt daher über einen Inbegriff von Mitteln zu diesem Behufe, welches die Staatsgewalt heißt, die in einzelne formelle Gewalten, wie gesetzgebende, aufsehende, richterliche, vollziehende; oder in materielle z. B. Besteuerungsgewalt u. a. zerfällt.

Die Staatsgewalt ist schon ihrem Begriff nach als die des selbstständigen Ganzen die höchste; sie hat daher folgende Merkmale:

1. sie ist selbstständig d. h. sie bestimmt sich selbst innerhalb der Gränzen der Verfassung;

2. sie ist unabhängig d. h. frei von jedem Zwange.

3. sie ist unwiderstehlich d. h. jede gegnerische Gewalt überwindend;

4. unverantwortlich, weil sie keiner höhern Gewalt verpflichtet ist;

5. inappellabel, keinem höhern Gericht unterworfen;

6. unfehlbar d. h. stets im Recht, wenn auch nur formell;

7. heilig im formellen Sinne und unverletzlich;

8. ewig, weil mit dem unauflöslichen Staat wesentlich verbunden;

9. untheilbar, weil sie getheilt eine gleichstehende Gewalt neben sich hätte, also nicht die höchste wäre.

Diese höchste Gewalt des Staats und die sie ausübende Regierung führt nun in möglicher Einheit den Zweck des Staats aus. Allein diese Einheit des Staats muß auch durch Naturgründe unterstützt werden; daher muß der Staat ein besonderes Gebiet haben, welches nemlich die Einheit verbürgt und durch die Gleichheit der Einwirkungen des Bodens die Einheit des darauf ruhenden Staats befestigt.

Eine Gesellschaft ohne Gebiet mit allen andern Erfordernissen des Staats (Verfassung, Regierung, Staatszweck) ist nur eine Horde. Allein selbst dieses reicht noch nicht aus; die Mitglieder des Staats müssen wenigstens in der Mehrheit durch Bande der Nationalität mit einander

verwandt seyn. Es kann daher kein Staat durch Zusammentreten von Menschen, die den verschiedensten Völkern angehören, gebildet werden; kaum gebildet würde er sich auflösen.

Nur eine Genossenschaft, welche alle diese Merkmale an sich trägt, ist ein Staat und es ist daher irrig, wenn man moralische Personen, wie z. B. Gemeinden, Körperschaften Staaten im Staat nennt: es fehlt ihnen der Character der Souveränetät. Selbst die Kirche kann diesen Character nicht durchweg ansprechen, weil sie in rechtlicher Beziehung unter dem Staate steht, obwohl sie, was Umfang und Hoheit betrifft, den Staat weit überragt.

§. 3.

Unterschiede zwischen Kirche und Staat.

Aus der bisherigen Untersuchung über Natur und Wesen der Kirche und des Staates ergibt sich eine große Verschiedenheit beider. Sie haben zwar formelle Aehnlichkeiten, indem wie der Staat, so auch die Kirche eine Personengemeinschaft ist, Zweck, Regierung, höchste Gewalt, Gebiet, innere Verwandtschaft hat, so daß nur der Inhalt wechselt, während die Form im Allgemeinen dieselbe ist, wenn nicht die durch den Zweck bedingte Verrichtung auch die Form modificirt.

Die Unterschiede zwischen Kirche und Staat gehen auf ihren Ursprung, Zweck, Richtung, Wirkungskreis und Wirkungsweise.

a. Staat und Kirche führen zwar ihren Ursprung in einer Beziehung auf Gott zurück, insoferne nämlich, als dieser für beide die unabweisbare Nothwendigkeit gesetzt hat. Der Trieb zur Geselligkeit, welcher, allgemein verbreitet, nur von dem Schöpfer in den Menschen gelegt seyn kann; die unvermeidliche Beschränkung jedes einzelnen Menschen in Ausübung seiner angebornen Rechte durch die gleichen Rechte der übrigen zur Erhaltung der allgemeinen Ordnung und Sicherheit, und die Hilfsbedürftigkeit der Menschen sowohl

zur Entwicklung der geistigen Anlagen als auch zur Herbeischaffung der leiblichen Bedürfnisse sind, wenn auch nicht primitive, Anordnungen des Schöpfers und bilden die Unterlagen der Staaten. In dieser Beziehung sagt deßwegen der Apostel: „es ist keine Obrigkeit, sie sey denn von Gott (Röm. 13, 1.); und fordert deßwegen Gehorsam gegen die Obrigkeit nicht um der bloßen Furcht, sondern um des Gewissens willen.“ Das. V. 5.

Der Mensch steht aber wie zu seinen Mitmenschen, so auch und zwar noch mehr zu dem Schöpfer in Verhältniß. Der Schöpfer hat dieß Verhältniß gesetzt. Das wissentliche und freiwillige Eingehen des Menschen in dieß Verhältniß ist Religion. In der Verständigung vieler Menschen über dieß Verhältniß und in der Uebereinstimmung der Mittel zu dessen Realisirung besteht die kirchliche Gesellschaft — Kirche, die wie der Staat von Gott gesetzt ist.

Die Kirche κατ᾽ εξοχην als Erlösungsanstalt nach dem Sündenfalle ist göttliche Institution im engern Sinne. Der Erlöser mußte wenigstens die Grundlinien bezeichnen zu Fortsetzung seines Werkes.

Dieß ist nicht ebenso der Fall bei dem Staate in seinem bestimmten Hervortreten. In welcher Form er sich constituire, ob in der demokratischen, aristokratischen oder monarchischen oder in gemischter, bleibt, ehe noch ein positives Recht besteht, der freien Vereinbarung der Gesellschaftsglieder anheimgegeben. Die Staatsform ist menschliches Institut.

b. Der Zweck der Kirche ist Einführung des Reiches Gottes in die Menschheit (Matth. 6, 10.); d. i. des Reiches der Wahrheit, Tugend und Seligkeit. 1 Thessalon. 4, 3. Der Zweck des Staates dagegen ist die Anordnung der nationalen Gemeinschaft und zwar als einer Ordnung des Rechts und der Wohlfahrt.

c. Die Richtung der Kirche, und darin besteht eine weitere Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, geht vom Göttlichen zum Menschlichen; bei dem Staat dagegen umgekehrt vom

Menschlichen zum Göttlichen, jedoch nur in irdischer Rechts- und Wohlfahrtsordnung.

d. Kirche und Staat unterscheiden sich auch in Rücksicht ihres Wirkungskreises. Bei der Kirche ist er die ganze Menschheit, die unter dem Fluche der Erbsünde der Erlösung bedürftig ist. Wie aber nur Ein Erlöser, so auch nur Eine Fortsetzungsanstalt der Erlösung; die Kirche ist nur Eine und allgemein. — Die Wirksamkeit des Staates aber zur Erzielung der Rechts- und Wohlfahrtsordnung beschränkt sich auf einzelne Nationen oder sogar nur einzelne Theile einer Nation. Die Völker der ganzen Erde unter Ein Zepter zu bringen verträgt sich nicht mit den verschiedenen Klimaten, irdischen Lebensbedürfnissen und mit den Culturverschiedenheiten.

In der Babylonischen Sprachenverwirrung spricht sich unverkennbar die Absicht der Vorsehung aus, die Völker in verschiedene Nationen und Staaten auf Erden zu zerstreuen, und selbst das Christenthum will, obgleich die Völker in einem Glauben verbindend, dennoch die nationale Verschiedenheit nicht aufheben.

e. Das Letzte, worin Kirche und Staat divergiren, sind ihre Wirkungsweisen. Die Wirkungsweise des Staats ist zwingend mit den Mitteln der äußern Gewalt. Die Mittel, welche in der Gewalt der Kirche stehen, sind Belehrung, Erbauung, Zurechtweisung; der einzige Zwang, den sie übt, ist der Ausschluß aus ihrer Gesellschaft, Entzug ihrer geistigen Wohlthaten (Matth. 18, 17.), und auch die Anwendung dieses Mittels ist eigentlich nur der Ausspruch der Kirche, daß sie den factisch vollzogenen Austritt des Ungehorsamen genehmige, bestätige, bekräftige.

Den Unterschied zwischen Kirche und Staat gibt der Verf. der Abhandlung über Religion und Kirche, Politik und Staat, Wissenschaft und Schule [1]) mit den Worten an: „Das Wesen

1) Tübing. Quartalsch. Jahrg. 1825. Heft 3.

der Religion und Kirche, wird bestimmt durch das Verhältniß zu Gott; das Wesen der Politik und des Staats durch das Verhältniß zur Natur und zu den Menschen; der Endzweck der Religion und der Kirche ist Vergöttlichung des Menschen und der Endzweck der Politik und des Staats Vermenschlichung desselben. Das Ziel der Religion und der Kirche ist innere Freiheit, wahre Freiheit des Geistes; das Ziel der Politik und des Staates äußere Freiheit der Natur und den Menschen gegenüber. Die Mittel der Religion und Kirche, wodurch sie allein und zuletzt ihren Endzweck und ihr Ziel erreichen können, sind allein innere geistige, als Ueberzeugung, Belehrung, fromme Uebungen ꝛc. die Mittel der Politik und des Staates sind äußere, als Strafe an Freiheit, an Körper, Vermögen und Leben; die Sphäre der Religion und der Kirche ist eine geistige, himmlische, die Sphäre der Politik und des Staats eine sinnliche, irdische — der Kreis der Religion und Kirche erhebt sich in der Gemeinschaft der Heiligen über die Erde und dehnt sich aus in der Ewigkeit, der Kreis der Politik und des Staats ist mit dieser Erde geschlossen.

§. 4.

Einfluß der Kirche auf den Staatszweck im Allgemeinen.

So groß übrigens die Unterschiede der Kirche von dem Staate sind, so bleibt ihre Wirksamkeit doch nicht ohne wohlthätigen Einfluß auf den Staat, worauf im Allgemeinen noch mit Wenigem aufmerksam gemacht werden muß. Plato sagt ganz mit Recht: „wer die Religion angreift, erschüttert die Grundfesten der menschlichen Gesellschaft." Alle bürgerlichen Gesetzgeber: Menes bei den Egyptern, Zoroaster bei den Persern, Fo Hi bei den Chinesen, Orpheus u. a. bei den Griechen, Numa bei den Römern ꝛc. haben ihren Staatseinrichtungen und Gesetzen eine religiöse Unterlage gegeben. Wirklich ist es die Religion, welche die Rechte der Unterthanen gegen den Despotismus ihrer Herrscher eben so, wie das nöthige

Ansehen der Regierungen gegen anarchische Bestrebungen der Völker in Schutz nimmt. Sie lehrt den Fürsten in jedem, auch dem geringsten seiner Unterthanen den gleichen Ursprung, gleiche Bestimmung mit ihm selbst anerkennen und schätzen; lehrt ihn, seine Macht als von einem Höhern, dem auch er Rechenschaft geben muß, zum Besten der Unterthanen verliehen, ansehen und gebrauchen. „Du hättest keine Gewalt über mich, wäre sie dir nicht von Oben gegeben.“ Joh. 19, 11. „Ihr wisset: was jeder Gutes thut, das wird er vom Herrn empfangen, er sey Knecht oder Freier. Und ihr Herrn! thut dasselbe gegen sie und lasset das Drohen; denn ihr wisset ja, daß auch ihr, wie sie einen Herrn im Himmel habt, bei dem kein Ansehen der Person gilt.“ Eph. 6, 8. 9. Die Unterthanen dagegen erkennen in ihren Regenten Gottes Stellvertreter, denen sich widersetzen Auflehnung ist wider göttliche Anordnung, die, wenn sie auch dem strafenden Arme irdischer Gerechtigkeit entgeht, um so gewisser dem Urtheile des ewigen Richters verfällt. „Unterwerfet euch um des Herrn willen jeder weltlichen Obrigkeit,“ schreibt der Apostel, „sowohl dem Könige, der die höchste Gewalt hat, als auch seinen Statthaltern, welche von ihm gesetzt sind.“ 1 Petr. 2, 14. 15. Deßwegen fodert das Cristenthum Erfüllung der Unterthanenpflichten nicht aus Zwang, oder Furcht der Strafe, die nur das Herz des Knechts beherrscht, sondern vielmehr um des Gewissens willen. Röm. 13, 5. Sey der Regent ein Vater oder Tyrann seiner Unterthanen, genug um diese Unterwürfigkeit in Anspruch zu nehmen, er ist Stellvertreter Gottes, der die Gewalt wie einem Augustus, Vespasian und Titus, liebenswürdigen Fürsten, so auch einem Nero und Domitian, Ungeheuern der Grausamkeit, gegeben hat. Aug. de civ. Dei. c. 21. Deßwegen fodert Christus von den Juden die Entrichtung des Census auch an einen heidnischen Kaiser (Matth. 22, 21.), und auch die Verfolgungen, diesen blutigen Lohn für die soweit mit dem Gewissen vereinbarliche Unterthanentreue während einiger Jahrhunderte, benutzten die Christen

doch nicht zum Vorwande, sich gegen die Staatsobrigkeit aufzulehnen, auch da nicht, als die Christen alle Staatsämter bekleideten, die Städte, Schlösser, den Pallast und die Gerichtsplätze erfüllten, ihre Ueberzahl somit sichern Erfolg ihrer Auflehnung versprach. Vergl. Apol. Tertull. Und auch während des Mittelalters, wo die Fürsten und ihre Vasallen in ihren Kämpfen das Mark des Volkes aussaugten, wer war es, der die Rechte der Unterthanen, so viel nur die Zeitverhältnisse gestatteten, gegen maßlose Willkühr und schreiende Bedrückung in Schutz nahm und das politische Gleichgewicht erhielt? Die Kirche.

Man wende dagegen nicht ein, daß gerade die Kirche es war, welche durch Usurpation einer Macht, die ihr nicht zusteht, während des Mittelalters so viele Verwirrungen in die Staaten, Zwiste in die Familien, blutige Fehden, Kriege ꝛc. gebracht habe. Schon Usurpation kann man eine Gewalt füglich nicht nennen, welche der damalige Zeitgeist theils bei der Schwäche, theils Schlechtigkeit der weltlichen Herrscher in die Hände der Päbste gelegt hat. Nimmer würde es diesen auch bei der größten Kraftanstrengung gelungen seyn, eine so große Macht zu entwickeln, wäre ihnen nicht die öffentliche Meinung fördernd entgegengekommen. Nach dieser galten die Päbste und dieß mit Recht als durch Amt und Würde berufene Schiedsrichter in öffentlichen Streitigkeiten, als Vertheidiger der öffentlichen Moral und Rächer der Aergernisse, wenn gleich ein Thron sie schützte. Konnte Gregor VII anders, als Heinrich IV, der doch durch Pabst Viktors II Einfluß als fünfjähriger Knabe des Vaters Thron bestiegen hatte, in Folge der ins Aergerliche getriebenen Simonie und der angemaßten kirchlichen Investitur, welche die Unabhängigkeit der Kirche und die Reinheit christlicher Sitte gänzlich zu zerstören drohten, und in Folge der ungerechten muthwilligen Bedrückung der Sachsen, die des Pabsts Hilfe anflehten, nach vielen vergeblichen Besserungsversuchen und Besserungsangelobnissen von Seite des Kaisers, die er

jeweils wortbrüchig wieder umging; konnte Gregor VII, sagen wir, endlich anders, als den Kaiser mit dem Banne belegen und die Völker des Eides der Treue entbinden? Wie richtiger als so viele Katholiken beurtheilt der akatholische Johann von Müller den Charakter des Pabstes; „er war standhaft wie ein Held, klug wie ein Senator, eifrig wie ein Prophet und streng in seinen Sitten [1]).“ Kann es so sehr Mißbilligung verdienen, wenn die Vermählung Philipp Augusts von Frankreich nach Verstoßung der rechtmäßigen Gemahlin das Interdikt über das ganze Land bringt und das Verstummen der Glocken und Orgeln, das Erlöschen der Opferflamme Zeichen werden mußten von dem tiefen Schmerz und Abscheu über das öffentliche ehebrecherische Leben des Königs, wovon mildere Mittel ihn nicht zurückbringen konnten? Otto von Sachsen, den der Pabst gegen Philipp von Schwaben auf dem deutschen Thron bestätigt hatte, hatte den Bann und in Folge dessen die Befehdung von Friedrich II sich selbst beizumessen wegen ungerechter Besetzung der Mark Ankona und des Herzogthums Spoleto. Womit aber, sagt man, können und wollen Handlungen, wie eines Johann XII, welcher gegen Otto I, den er doch gekrönt hatte, die Ungarn berief, gerechtfertigt werden? Können Handlungen der Art auch nicht gerechtfertigt werden, so können sie doch eben so wenig der Kirche zur Last fallen; denn es sind Handlungen von Päbsten, die nicht auf dem Wege ordentlicher Wahl den ersten Bischoffitz der Christenheit bestiegen, sondern mit Hilfe politischer Intriguen und Gewaltthaten unrechtmäßig occupirten, und deren Pontificat die Kirche eben so, wie die Staaten, als öffentliches Unglück beklagte.

Wir dürfen deßwegen immerhin mit Montesquieu sagen: „die christliche Religion, die den Menschen befiehlt, sich wechselseitig zu lieben, will ohne Zweifel, daß jedes Volk die besten politischen und bürgerlichen Gesetze haben soll, denn sie sind

1) Reisen der Päbste.

das beste Gut, das die Menschen geben und empfangen können .... Sagen, daß die Religion kein Zaum sey, der die Laster zu verhindern zureicht, weil er sie nicht allzeit verhindert, ist eben soviel, als behaupten, daß die Gesetze kein Zaum sind, die für die Läster und die Lasterhaften hinreichend wären [1])."

„Wenn auch die Religion für die Unterthanen, sagt er an anderer Stelle, unnütz wäre, so würde sie's nicht seyn für die Fürsten, damit sie, welche menschliche Gesetze nicht fürchten, doch diesen einzigen Zügel noch haben. Ein Fürst, der die Religion liebt und fürchtet, ist ein Löwe, der der Hand nachgiebt, welche ihn streichelt, oder der Stimme, welche ihn beruhigt. Der, welcher die Religion zwar fürchtet, aber haßt, gleicht den wilden Thieren, die in die Kette beißen, welche sie hindert, die Vorübergehenden anzufallen; welcher aber gar keine Religion hat, ist ein furchtbares Thier, das seine Freiheit nur fühlt, wenn es würgen und verzehren kann." Das. C. 2.

Aus dem von Seite 27 an Vorgetragenen ergeben sich als Folgesätze:

1. Kirche und Staat zielen als nothwendige Institute auf die Wohlfahrt der Menschen, dieser auf die irdische, jene mit dieser zugleich und vorzugsweise auf die ewige; dennoch sind

2. beide in jeder Beziehung nach Wesen, Ursprung, Grund, Wirkungskreis und Wirkungsweise von einander unterschieden.

Hieraus ergibt sich

3. die weitere nothwendige Folge, daß Staat und Kirche als verschiedene Institute auseinander gehalten werden müssen.

Jetzt sind wir denn in unsrer Untersuchung zur Frage gekommen: ist eines und welches der beiden Institute dem andern unterworfen, oder bestehen sie gleichsam in völker-

---

1) Esprit des Loix l. 24, c. 3.

rechtlicher Beziehung als souveräne Gesellschaften neben einander? und welche Pflichten und Rechte haben sie gegen einander?

Um eine sichere Grundlage zu gewinnen, wollen wir vorerst den geschichtlichen Entwicklungsgang des Rechtsverhältnisses zwischen Kirche und Staat darstellen, dann die verschiedenen Theorien darüber unsrer Würdigung unterstellen und erst später das wahre Verhältniß zwischen Kirche und Staat aus einander zu setzen versuchen.

§. 5.

Historische Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche.

Kirche und Staat mußten und müssen wie alle lebendige Organismen mit ihren rechtlichen Beziehungen zu einander die verschiedenen Entwicklungsstufen durchlaufen.

Anfänglich bestand gar kein Rechtsverhältniß zwischen Kirche und Staat. Dieser ignorirte, verfolgte bald später die Kirche.

Daß das Christenthum bei den Juden so wenig Anklang gefunden, mag zwar befremden, unerklärbar ist es aber nicht. Zwar waren alle Institutionen der jüdischen Theokratie darauf berechnet, auf den kommenden Messias vorzubereiten. Aber gerade unter dem Popanz der äußern Formen war der Geist zusammengeschrumpft, so daß er sich zur Idee eines allgemeinen Gottesreiches in der messianischen Zeit nicht erweitern konnte. Die Juden erwarteten einen mächtigen Judenkönig, der die Nationen zu ihren Füßen legen, sie zu Reichthum und Ehren führen würde. Statt dessen erschien der Messias in Armuth, als Bedingung der Aufnahme in sein Reich Sinnesänderung und Selbst- und Weltverläugnung fodernd. So mußte er ihnen, wie der Apostel sagt [1]), ein Ärgerniß seyn.

---

1) 1 Cor. 1, 23.

Die Nichtanerkennung, sogar heftige Verfolgung des Christenthums unter den Heiden, wobei es auf dessen gänzliche Vertilgung abgesehen war, findet in dem Wesen des Christen- und Heidenthums, bei Rom insbesondere in seinem Streben nach einer Universalmonarchie vollen Erklärungsgrund.

Das Christenthum auf den Monotheismus gegründet, muß alles verbieten, was auch nur den Schein der Abgötterei an sich trägt. Seine Sittenlehre geht auf Emancipation des Geistes von der Despotie des Fleisches und auf allgemeine Menschenliebe, ungerechte Angriffe auf die Rechte des Schwachen wie des Mächtigen, des einzelnen Menschen wie ganzer Völker strenge mißbilligend und verbietend. Das Heidenthum dagegen war Polytheismus, der selbst durch Thaten hohen Muthes oder ungewöhnlicher Schlechtigkeit ausgezeichneten Männern die Aufnahme in den Olymp nicht versagte. Veredlung der Sitten lag außer dem Zwecke des heidnischen Cults. Stumpfsinnig lebte die Masse des Volkes dahin, in Sinnengenüssen taumelnd, so lange es nicht von seinen Gebietern an das Sclavenjoch gespannt, oder zu kriegerischen Uebungen gerufen wurde. Somit war das Christenthum nur geeignet, Alles, um mit der Schrift zu reden, neu zu machen, in alle bisherigen Zustände eine wohlthätige Aenderung zu bringen. Aber gerade dieß mußte bei der blinden Anhänglichkeit des Volkes an seine Penaten, wie bei der furchtbaren Verwilderung seiner Sitten den feindseligen Gegensatz, der gegen das Christenthum sich erhob, hervorrufen. Die Christen, ohne Hehl ein Leben im steten Rausche sinnlicher Erschütterungen verdammend, wurden als Menschenhasser verabscheut und verfolgt; und wenn diese Verfolgungen auch von Oben angeordnet wurden, so ist ihre blutige Durchführung, blutiger oft, als selbst geboten war, nur in dem tief greifenden Hasse des Volkes gegen die Freunde des Nazareers gegründet.

Warum aber die römischen Imperatoren, sonst gewöhnt, die Religionen der besiegten Völker zu dulden, sogar deren

Gottheiten unter ihre Reichsgötter aufzunehmen, dem Volkshasse gegen das Christenthum durch ihre Verfolgungsedicte Nahrung gaben, erklärt sich durch ihr Streben, Rom zur Gebieterin der ganzen Welt zu erheben.

Roms ausgedehntes Staatsgebäude hatte den Volksaberglauben, den die Imperatoren zu Staatszwecken schlau auszubeuten wußten, zur Unterlage. Wurde diese verrückt, so mußte seine bisherige Staatsverfassung zusammenstürzen und das Christenthum, welches ausschließliche Weltreligion zu werden alle seine Kräfte aufbot, konnte deßwegen von den Lenkern des römischen Staatsruders nur als Feindin des Staates angesehen, angefeindet und verfolgt werden, und zwar um so mehr, weil die Abneigung der Christen zu Militärdiensten und zu den abgöttischen Ehrenbezeugungen gegen die Kaiser und deren Bilder die irrige Beurtheilung des Christenthums zu rechtfertigen schien, und gerade dieß steigerte zumal bei jenen Kaisern, welche wie Trajan, noch mehr Decius die Monarchie wieder, wie in der republikanischen Zeit, zu einem Militärstaat machen wollten, den Haß gegen die friedliche Christusreligion.

Doch der ausdauernde Muth, womit die Christen Foltern und Tod besiegten, bewältigte endlich auch die fanatische Wuth ihrer Verfolger. Das Edict der beiden Auguste, Constantin und Licinius von 313 ist die politische Einsetzungsacte des Christenthums, das jetzt staatsrechtliche Anerkennung erhielt, ohne seine Autonomie zu verlieren; eine Begünstigung, deren die heidnische Staatsreligion sich nicht erfreuen konnte. Die Kirche, statt wie bisher vom Staate angefeindet zu werden, durfte jetzt gegen Gefährdung jeder Art den Staatsschutz ansprechen und sprach ihn mit Erfolg an. Aber auch dem Staate trug dieß neue Verhältniß seine Früchte. Früher alle Kräfte nur zur Förderung seiner Interessen nicht selten auf Kosten der persönlichen Rechte seiner Unterthanen gebrauchend konnte der Staat weder Vertrauen einflößen, noch gute Sitten begründen, somit auch den Gesetzen keinen Ge-

horsam und den Gewalthabern keine Achtung, Liebe und Sicherheit erwerben. Jetzt gewann er eine sittliche Unterlage, und hinfort ist weder das Leben der Kaiser von der Gunst der Soldaten bedingt, noch die Sicherheit der Personen und des Eigenthums der Untergebenen von den Launen der Regenten abhängig. Durch die Gesetzgebung weht ein sittlicher Geist; die Gesetze selbst erhalten göttliche Sanction und die Ruhe und Wohlfahrt des Staates ist geborgen im Schooße der Kirche, die auch ihrerseits bei der ihr nun gegönnten Ruhe, und bei dem gewährten Staatsschutze ihre Kräfte freudig entwickeln, ihre Aeste weiter verbreiten konnte. Dieß ist die Periode der gegenseitigen Unabhängigkeit und Zugewandtheit zwischen Kirche und Staat.

Bald wurden aber die Religionssachen als die wichtigsten Staatsangelegenheiten angesehen, deren Erledigung sich der Staat mit Gefährdung der Unabhängigkeit und damit zu offenbarem Nachtheil der Kirche anmaßte, mochte es geschehen seyn, weil sich auch die christlichen Kaiser noch als die summi pontifices, wie sie sich als Heiden genannt hatten, gerirten und die diesem Titel anklebenden Rechte auch jetzt noch ansprechen zu dürfen glaubten, oder weil sie der reizenden Lust, welche das Vielregieren gewährt, Widerstand zu leisten zu schwach waren. Genug, die Kirchensachen wurden, wie Socrat. hist. eccles. lib. 5. berichtet, von dem Willen der Kaiser abhängig gemacht, selbst Concilien auf ihren Befehl veranstaltet. Eine Menge von Gesetzen, welche Constantin erließ; Vergebungen geistlicher Aemter, Bestrafung, sogar Entsetzung der Geistlichen, Gerichte über kirchliche Streitgegenstände sind eben so viele Denkmäler, welche das Eingreifen der weltlichen Macht in die Rechtssphäre der Kirchengewalt beurkunden. Zwar Constantin machte seinen Einfluß mehr auf das Aeußere der Kirche geltend, wie er sich denn auch *επισκοπος των εκτος* nennt, Euseb. in vit. Constant. l. 1. c. 44. Dagegen die morgenländischen Kaiser griffen immer tiefer und tiefer in die Gesetzgebung und Administration der Kirche ein, bis

endlich die Kirche in den Fesseln eines starren Staatsmechanismus untergieng, aber auch den Staat mit sich in den Fall nachzog. Nicht das römische Reich, ein anderes war von der Vorsehung zum weltgeschichtlichen Träger des Christenthums bestimmt. Es ist das Reich der Germanen.

Hätten in diesem Reiche die religiös politischen Zustände eine andere Richtung, als geschah, genommen, so hätte die Kirche ihre moralische Kraft entweder mißachten oder nicht gebrauchen müssen. Indeß zur Zeit, wo das Christenthum auf dem römischen Gebiete Bestand gewann, hier seit langem eine wohlgegliederte Staatsverfassung vorhanden war, an die es sich so weit möglich anschließen, sie durchdringen und veredeln mußte, so hatte in dem germanisch fränkischen Reiche dagegen das Christenthum mit Ausnahme der slavischen Ländertheile seine Herrschaft bereits befestigt, als erst auf seiner Grundlage eine neue Gesellschaftsordnung errichtet wurde. Daß der germanisch fränkische Staat einen christlichen Character annahm, ist deßwegen sehr begreiflich.

Dem entarteten, unkräftig gewordenen Merovingischen Königstamme nahm Pipin endlich auch den Purpur ab, nachdem er als **major domus** die königliche Gewalt schon lange geübt hatte. Der Pabst unterstützte den neuen Thron um so bereitwilliger mit dem Segen der Kirche, da er von dem mächtigen Frankenkönige sich Hülfe gegen die Raubeinfälle der Longobarden versprechen konnte. Dieß freundliche Einvernehmen wurde unter Pabst Leo III und Karl M. durch starke Bande noch mehr befestigt. Karl hatte bereits durch langjährige Kämpfe, in denen er die Völker von dem Ebro bis zur Drau, von dem Ausflusse der Elbe bis in den Süden von Italien überwand, zum Theil seinem Scepter unterwarf; noch mehr durch Berufung und Unterstützung von Missionären und durch Errichtung von Bisthümern um die Kirche und die Civilisation sich wesentliches Verdienst erworben, als er auch noch den Pabst Leo III durch sein kluges und kräftiges Einschreiten sich verbindlich machte. Dieser setzte deß-

wegen am Weihnachtsfeste 800 dem bereits von seinem Vorfahren zur Würde eines römischen Patriziers Erhobenen die Kaiserkrone auf und Karl übernahm damit das Protektorat der Kirche.

Beide, Kirche und Staat zogen aus diesem befreundeten Verhältnisse Vortheil. Die Kirche, durch die materielle Macht des Staats unterstützt, konnte ihre ganze Kraft auf die Entfaltung ihres innern, und der Staat, durch die Kirche in seiner innersten Grundlage geheiligt, auf die Entfaltung und Befestigung seines äußern Lebens verwenden. Wir sehen von jetzt an geraume Zeit hindurch Kirche und Staat nach dem großen Ziele der Universalität, jene im Geistigen, diesen im Irdischen, ohne Störung ihres friedlichen Einvernehmens streben. Beide stellen sich dar als zwei geheiligte Schwerter, welche den Körper der christlichen Gesellschaft regierten und beschirmten, als Sonne und Mond, welche das Firmament der Kirche und des Staates erleuchteten. Pabst und Kaiser waren die Richter der Menschheit, aber jeder in seiner Sphäre, dieser in irdisch rechtlicher, jener in der geistigen Ordnung. „Der Altar war die Freistätte wider den Zorn der Fürsten; der Thron die Freistätte wider den Mißbrauch des päbstlichen Ansehens; im Gleichgewicht beider lag das öffentliche Wohl [1])."

Doch dieß Gleichgewicht wurde bald gestört. Der Pabst, durch Karl M. Schenkung schon zum weltlichen Fürsten erhoben, gewann durch kluge Benutzung der concurrirenden Umstände [2]) eine Macht, vor welcher bald die Fürsten auf

1) Reisen der Päbste von Joh. v. Müller.

2) Dahin gehören: a. die Schwäche der Kaiser und Könige, welche den Frieden mit ihren Vasallen durch Abtretung von Ländergebiet und Macht oft erkaufen mußten; b. das verbrecherische Leben vieler Herrscher, die mit dem Banne nach damaliger Denkweise und gesetzlicher Observanz sich den temporären oder ganzen

dem Throne ihr Haupt beugen mußten. Er setzte Kaiser und Könige, wenn auch nicht immer ohne Kampf ab und entband die Unterthanen des Eides der Treue. So sehen wir im Mittelalter die Papalmacht auf einer Höhe, von der herab sie alles, Kirche und Staat beherrschte. Gerechtigkeit fodert, mit Oken [1]) zu gestehen, daß aber auch nur das Pabstthum es war, welches die durch den Fanatismus wilder Völkerhorden von Außen und durch den Despotismus mächtiger Zwingherren von Innen bedrohten Fugen des europäischen Staatenwesens zusammenhalten und eine gesetzliche Ordnung herstellen und erhalten konnte.

Dennoch so wohlthätig auch das Pabstthum in die Zügel der weltlichen Macht eingegriffen, es durfte sie nur so lange führen, als die Umstände, welche sie ihm in die Hände legten, fortdauerten. Längeres Festhalten derselben von Seite der Päbste mußte als Usurpation angesehen werden, wogegen die weltliche Macht mit Recht ankämpfte, mit einem Erfolg vom fünfzehnten Jahrhundert an ankämpfte, den die verän-

---

Verlust ihrer Herrschaft zuzogen; c. die Bedrückung der Völker, die um so mehr nach dem heiligen Stuhle Hilfe erwartend schauten, weil die Meinung immer mehr Bestand gewann, der Pabst, der selbst den ersten Fürsten der Christenheit salbte, habe das Verfügungsrecht über die Kronen und Länder.

1) „Wer hätte denn," sind Okens Worte, „im Mittelalter die Fürsten im Zaum gehalten, wären es nicht die Päbste gewesen? wann wäre Milde unter den menschlichen Herrschern erblich geworden, wenn die Päbste sie nicht durch ihre fromme Gesinnung, ihre Ehrwürdigkeit und löbliche Klugheit gleichsam von Oben eingegossen und durch ihr unerschütterliches System, durch ihren Muth so erhalten hätten? wie lange würde sich solche Milde halten, wenn der Pabst verschwände? . . . . Demnach verehrt die Idee des Pabstes und lasset ihm den Spielraum, der nöthig ist, seine Würde zu behaupten, sey es auch ein wenig mehr. Wo ist der, der nicht manchmal weiter geht, als er sollte, wenn er die Macht hat? Isis Jahrg. 1818, Heft 6.

derten Zeitumstände förderten und das Pabstthum und welche darauf einwirkten, durch ihre Mißgriffe selbst sicherten, bis endlich die Kirche ihren Nacken unter das eiserne Joch des Staates beugen mußte. Das Pabstthum, durch dessen Inhaber unersättliche Begierde nach Macht und Reichthum bereits ein Gegenstand des Hasses, verlor durch die Verlegung des päbstlichen Sitzes nach Avignon und in deren Folge durch das abendländische Schisma, wie durch die Cultur der Wissenschaften, die endlich auch von den Laien mit besonderer Liebe gepflegt wurden, sein lange behauptetes Ansehen. Seine Macht wurde durch die Concilien von Constanz und Basel geschwächt, durch die Reformation gebrochen. Der westphälische Friedensschluß 1648 gab dem zerrütteten Reiche Ruhe und der Kirche ein anderes Rechtsverhältniß zum Staate. Den Fürsten wurde mit wenigen Beschränkungen das Reformationsrecht eingeräumt. Das Normaljahr sollte nämlich entscheiden, ob der Regent einer von der seinigen abweichenden Confession freie Religionsübung gestatten müsse oder nicht, indem der Friedensschluß den damaligen factischen Bestand als rechtlich erklärte. Confessionsverwandten, die damals freie Religionsübung nicht hatten, mußte die Hausandacht zugestanden werden, wenn weder sie ungehinderte Landesverlassung vorzogen, noch die Regierung diese forderte. So hat eigentlich dieser Friedensschluß der katholischen Kirche von ihrer freien Existenz eben so viel entzogen, als den evangelischen Confessionen vorenthalten. Nur ihre Autonomie blieb ihr, wo sie anerkannt wurde, unverkümmert, bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, wo zu den äußern Feinden der Kirche, welche ihr in der neuen Verwaltungskunst, die alles beherrschen wollte, in dem Geiste der Zeit, der immer größere Ungebundenheit anstrebte, und in dem Communismus, der mit der Kirche das Prinzip überhaupt aller Auktorität zu stürzen sich bemühte, erstunden, auch noch innere Feinde sich gesellten, indem ein Theil der Geistlichkeit die Kirchengewalt in die Hände der Regierungen auslieferte, in der

Hoffnung, von deren Dankbarkeit bedeutende Vortheile zu erhaschen. So wurde es in Deutschland endlich Joseph II möglich, die Kirchengewalt großentheils an sich zu reißen, indeß bald nachher in Frankreich, wo schon Ludwig XIV, der den verderblichen Grundsatz l'etat c'est moi durchführte, die Kirche zu unterdrücken begonnen hatte, diese Unterdrückung der Kirche in der ersten Revolution zum extremsten Ausdrucke kam.

So hat denn das Mittelalter im größten Maßstabe das an sich verwerfliche hierarchische System, das achtzehnte Jahrhundert dagegen das Territorialsystem darzustellen gesucht, Systeme, welche auch die Doctrin in verschiedener Ausbildung beherrschen. Wir dürfen nicht, ohne sie gewürdigt zu haben, an ihnen vorübergehen.

§. 6.

Kritik des Territorialsystems.

Das Territorialsystem, das den Grundsatz **cujus est regio, illius est religio** an die Spitze stellt, hat in der Theorie verschiedene Nüancirungen erhalten.

Aus dem vorigen Jahrhundert hat sich die Ansicht, daß zu Erreichung des Menschheitszweckes ein einziger Verein und zwar der Staat genüge, in unser Jahrhundert herüber vererbt. Gerade dadurch, sagte man, daß man dem Staate die physische und sittliche Kultur der Menschen überantworte, werde Collisionen, welche von einer Theilung der Gewalten unzertrennlich seyen, vorgebeugt und der Staat könne ungehindert auf die Lösung seiner großen Aufgabe hinwirken. Diese Ansicht hatte an Stephani [1]) einen beredten Vertreter gefunden. Allein abgesehen davon, daß hier dem Staate eine Ausdehnung gegeben wird, die sich historisch nirgends, selbst nicht in den ehemaligen geistlichen Staaten nachweisen läßt, kann doch nicht wohl bezweifelt werden, daß die Hoffnung,

1) Ueber absolute Einheit der Kirche und des Staates. Würzburg 1802.

durch die Verschmelzung beider Gewalten Harmonie zu stiften, eine bloße Illusion ist. Ganz richtig ist die Bemerkung, welche Frei [1]) darüber macht. „Entweder sagt er, dürfen neben der Staatskirche noch andere kirchliche Gesellschaften bestehen oder nicht. Im ersten Falle ist der gordische Knoten über das Verhältniß der Kirche zum Staate nicht gelöst. Denn alsdann bringt sich die weitere Frage auf: in welchem Verhältnisse stehen diese besondern kirchlichen Gesellschaften zur Staatskirche? und alle Schwierigkeiten kehren wie bisher zurück. Im zweiten Falle ist die Gewissensfreiheit, jenes heilige und unveräußerliche Recht der Menschheit verloren."

Auch die Hegel'sche Philosophie adoptirt dieß System, indem sie den Staatszweck so sehr übersteigert, daß dessen Universalität dem Zwecke der Kirche keinen Raum mehr beläßt, oder doch die dereinstige Auflösung der Kirche in Aussicht stellt.

Könnte ohne Verletzung der Consequenz nach diesem Systeme dem Sultan von Konstantinopel oder dem Kaiser von China die Kirchenoberherrlichkeit über ihre christlichen Unterthanen abgesprochen werden?

Welche Intoleranz, welche Glaubensdespotie dieß System im Gefolge hat, lehrt die Geschichte durch das Henotikon des K. Zeno, der Typus des Konstans, die Verfolgung der Hugenotten in Frankreich, die Unterdrückung der Presbyterianer in England und der Katholiken in Irland und Rußland, wie die Reformation in Deutschland.

Dagegen aber wie überhaupt über das ganze in Rede stehende System ergeben sich bedeutende Bedenken aus dem Standpunkte des Christianismus, dessen Bedürfniß bereits zur Genüge dargethan ist. a. Dieser ist eine göttliche Veranstaltung, die bei Festsetzung der Kirchengewalt und bei

1) Kritischer Kommentar über das Kirchenrecht. Bamberg 1818. 1 Bd. §. 174.



Beantwortung der Frage, wem die Kirchengewalt zustehe, zu Rath gezogen werden muß. Nun aber besagen die Urkunden des Christenthums, daß der Herr die Kirchengewalt nicht in die Hände der weltlichen Obrigkeit, sondern eigens dazu gewählter mit göttlicher Sendung (Joh. 20, 21.) und Weihe (Act. 1, 4.) versehener Männer gelegt habe, und diese sie auch geübt haben. Vergl. Matth. 16, 28.; Ap. Gesch. 20, 27. 28; Hebr. 13, 17. Daß aber die Kirche diese ihr von ihrem Stifter verliehene Gewalt an den Staat abgetreten habe, oder auch nur abtreten dürfe, müssen wir geradezu widersprechen. b. Ein weiteres Bedenken gegen das Territorialsystem gründet sich auf den Universalismus des Christenthums, welches als Weltreligion die Völker aller Länder und Zeiten heiligen, beglücken soll. Abgesehen nun auch davon, daß unter der Dekretur der weltlichen Regierungen die allgemeine Kirche zur geschmeidigen Miniatur bloßer Staatskirchen zusammenschrumpfen würde, so sind doch die Territorialgewalten immerhin auch in Hinsicht ihrer Dauer wandelbar, wie in Hinsicht ihres Umfanges beschränkt, also nicht geeignet, der Kirche den Charakter der Universalität zu vindiciren. Unter den Trümmern des Staates könnte die Kirche auch nur ihr Grab finden, während ihr doch ewiger Bestand zugesichert ist. Matth. 28, 20.

Um dieser Gründe willen geben andere Kirchenrechtslehrer eine Sonderung der Kirche und des Staates zu, unterwerfen aber jene dem Staate als der höhern Ordnung.

Diese Ansicht von der Superiorität des Staates über der Kirche stützt man auf das Vorgeben, daß die Kirche zur Erhaltung ihrer Existenz, wie zu ihrer Einführung des Staatsschutzes bedürfe. Dem allem widerspricht die Geschichte.

Zwar abstrakt genommen bekommt die Kirche von dem Staate den Charakter einer juridischen Person, jedoch nur als eine legale Förmlichkeit und auch dieß erst, nachdem die Kirche sich bereits constituirt hat. Zudem ist die Kirche we-

nigstens so alt, ja wohl älter als unsre Staaten, und deßwegen könnte der Staat eben so gut in der Kirche, als diese in jenem basirt seyn.

Daß aber die Kirche des Staatsschutzes bedürfe, folglich ihm, um seine Gunst zu erlangen und zu bewahren, Unterwürfigkeit erzeigen müsse, um so mehr, da keine Gefahr vorhanden sey, daß je der Staat seine Gewalt mißbrauchen werde, von dem allem lehrt die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte das Gegentheil. Die Kirche gedieh in frischer Lebenskraft, obgleich sie vom Staate weder anerkannt, noch geschützt, vielmehr mit tödtlichem Haß verfolgt wurde. Sie bedarf nur des göttlichen Schutzes und dieser ist ihr zugesichert, und so mögen Staaten von dem schwellenden Strome der Zeiten weggespült werden, die Kirche ruhend auf unerschütterlichem Felsen (Matth. 16, 18.) wird nicht in die Brandung mit fortgerissen werden. Zu glauben endlich, daß der Kirche aus dem Abhängigkeitsverhältnisse vom Staate keine Gefahr drohen könne, hieße Augen und Ohren den Aussprüchen des offen liegenden Geschichtsbuches verschließen. Kirche und Staat werden von Menschen, die den Vorurtheilen und Leidenschaften unterworfen sind, verwaltet. Die Staaten klagen über die Kirche, daß ihre Vorsteher oft als schwache Menschen handelten; die Kirche darf mit gleichem und noch größerm Fug diese Klagen den Staaten zurückgeben.

Oder möchte man das Subordinationsverhältniß der Kirche dem Staate gegenüber aus dem Umstande herleiten, daß die Kirche der Gewalt entbehre, Eingriffe des Staates in ihre Rechte abzuwehren? Das wäre so viel, als das Schaaf in die Klauen des blutdürstigen Wolfes werfen, weil es zu schwach ist, sich gegen ihn zu vertheidigen. Uebrigens sollte auch die Kirche zu schwach seyn, sich gegen ungerechte Eingriffe und unerlaubte Zumuthungen des Staates zu vertheidigen: zustimmen darf, sie als geschmeidige Magd ihnen nie und nimmer. „Urtheilet selbst, ob es sich gezieme, den Menschen mehr als Gott zu gehorchen?“ so spricht die Kirche

im Vertrauen auf Gottes Schutz. (Ap. Geschichte 4, 19.) Indessen ist doch die öffentliche Meinung, welche immer dem Unterdrückten zur Seite steht, eine zu große Macht, als daß sie vom Staate mit freventlichem Hohne ungestraft umgangen werden könnte. Diese vermittelt endlich den Streit und befestigt den Frieden durch Concordate. So lehrt die Geschichte vom Investiturstreite zwischen Heinrich IV und Gregor VII herab bis auf den jüngsten Kampf, in welchen die Angelegenheit der gemischten Ehen Kirche und Staat verwickelt hatte.

Kaum dürfte es nach dieser Darstellung zur Abfertigung des Territorialsystems noch besonderer Auktoritätsbeweise bedürfen. Statt vieler beschränken wir uns deßwegen nur auf wenige und zwar aus der jüngsten Vergangenheit und Jetztzeit. v. Droste Hülshof [1]) lehrt: „dieß Verhältniß," wornach die Kirche als bloße Staatsanstalt angesehen wird, „ist nach richtigen Grundsätzen der Rechtsphilosophie nicht das wahre. Denn darnach ist die Staatsgewalt wesentlich nur eine Rechtsgewalt, befugt die Rechtsidee im Volke geltend zu machen, und ist eben deßhalb keine Religionsgewalt, nicht befugt, die Idee der Religion in derselben Weise geltend zu machen . . . Auch in dem Fall, wo die Staatsgewalt zufällig eine Kirchengewalt ist, würde sie ihre natürlichen Befugnisse überschreiten, wenn sie zur Realisirung der Religionsidee d. i. zur Geltendmachung der kirchlichen Vorschriften von derjenigen Gewalt Gebrauch machen wollte, welche ihr für die Realisirung der Rechtsidee unstreitig zu Gebote steht."

In einer kritischen Zusammenstellung der neuesten Bearbeitungen des protestantischen Kirchenrechts in der Tübinger Zeitschrift [2]) lesen wir: „die Herrschaft über Glauben und Gewissen ist eine andere als die über Gut und Leben. Vereinigung der geistlichen und weltlichen Macht

1) Grundsätze des gem. Kirchenrechts. Münster 1828. S. 158 ff.
2) Jahrgang 1828. Stück 2.



in derselben Hand (mit derselben Machtvollkommenheit) führt unausbleiblich zum kirchlichen und bürgerlichen Despotismus, weil der Mensch so viel Macht nicht ertragen kann.... Selbst in Japan ist man so weit gekommen, Kirche und Staat zu trennen."

„Auf Befehl des Heilandes, in der Kraft Gottes, wider den entschiedensten Willen der Großen dieser Welt, im Widerspruche mit den klarsten Bestimmungen der weltlichen Gesetze gebaut, verbreitet, sich mehr und mehr verbreitend steht sie (die Kirche) da, und wird bis zum letzten der Tage nach dem Worte des Herrn, dessen, der Himmel und Erde in seiner Hand hält, feststehen — und sie sollte den Staaten, der Staatsgewalt subordinirt seyn?" Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten v. Cl. Aug. Droste zu Vischering. Münster 1843. S. 42.

Die Kirche dem Staate unterwürfig erklären, hieße ihr nach einer andern Behauptung desselben Verfassers den göttlichen Ursprung absprechen. „Der Heiland hätte dann, sind seine Worte, seine Kirche zur Dienstmagd des Staats gemacht, das heißet: der Heiland hätte gar keine Kirche gebaut; denn eine Kirche, welche nicht selbstständig, nicht unabhängig, welche dem Staate subordinirt wäre, wäre nicht von Christo gestiftet, so daß, wer immer die Unabhängigkeit der Kirche aufgibt, wer zugibt, daß die Kirche dem Staat subordinirt sey, der gibt zu, daß die Kirche nicht von Christo gebaut sey, er gibt den katholischen Glauben auf."

§. 7.

Kritik des hierarchischen Systems.

Nicht haltbarer ist das entgegengesetzte System, das der kirchlichen Suprematie, dessen wissenschaftlicher Begründung der gelehrte Jesuit Bellarmin in dem Werke de summo pontifice zuerst seine Kraft geschenkt hatte. Neuerdings sind Gengler und Lamennais dafür in die Schranken getreten.

4*

Gengler folgert aus der Behauptung, daß die Religion das oberste Princip alles Rechts sey, den Schlußsatz, daß also auch der Kirche als der die religiösen Interessen besorgenden Auktorität der Principat über den Staat und die Staatsgewalt zugestanden werden müsse.

Lamennais geht in seinem staatsfeindlichen Eifer noch weiter und behauptet, des Staates Grundlage sey nur äußere Legalität, nicht aber eine göttliche Legitimität, und deßwegen habe die Kirche die Pflicht, den Staat sogar zu bekämpfen.

Um die letztere Ansicht abzuweisen, dürfte die Bemerkung, daß Rom selbst sie verworfen habe, genügen, wie denn wirklich von uns bereits nachgewiesen ist, daß auch der Staat, wenn nicht wie die Kirche unmittelbar, doch mittelbar göttlicher Einsetzung ist [1]), weßwegen nicht Feindseligkeit und Abgewandtheit, sondern innige Zugewandtheit der normale Standpunkt der Kirche dem Staate gegenüber seyn kann und darf.

Auch die Genglersche Suprematstheorie der Kirche über den Staat ermangelt aller sowohl innerer als äußerer Beweise. So wahr es ist, daß Staaten ohne religiöse Grundlage ihrer einzigen festen Stütze entbehren, so kann doch diese Unentbehrlichkeit der kirchlichen Auktorität zu Förderung des Staatszweckes der Kirche eine Superiorität über den Staat nicht verleihen. So bedarf ja auch die Erde zur Entfaltung des Thier- und Pflanzenlebens der wohlthätigen Einwirkung der Sonne. Wer möchte aber um deßwillen der Sonne die Superiorität über die Erde vindiciren?

Welche Verwicklungen in der Praxis müßten Folge dieses Systems seyn, wenn in einem Staate, (und wo ist dieß nicht der Fall?) verschiedene Religionsformen auf freien Bestand Anspruch machen? Da entstände denn die Frage: welcher der-

---

1) Damit stimmt die heilige Schrift vollkommen überein, wenn sie sagt: „es gibt keine Obrigkeit, sie sey denn von Gott, und wo Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet." Röm. 13, 1.

selben gebührt die Herrschaft über den Staat? Es wäre wohl unvermeidlich, daß das Staatsgebäude, dessen Wohlfahrt doch durch die Kirche befördert werden sollte, von dem Sturme der entfesselten Leidenschaften der verschiedenen Confessionsangehörigen gelockert, niedergestürzt würde.

Ohne in die Sphäre der Staatsgewalt überzugreifen und einen Supremat über den Staat auszuüben, kann die Kirche dennoch den Staatszweck fördern. Indem sie ihre eigenthümliche Bestimmung, das Reich Gottes unter den Menschen zu verbreiten, verfolgt, heiligt sie auch die äußern Lebensverhältnisse ihrer Angehörigen, und unterstützt damit den Staat in der Herrschaft des irdischen Rechtes unter den Menschen.

Oder sollte etwa das eigene Interesse die Kirche bestimmen, eine andere als ihre moralische Gewalt über den Staat zu üben? Es ist dieß weder nöthig, noch räthlich. Nicht nöthig; denn gesetzt sogar, der Staat trete der Kirche hemmend entgegen, so kann sich dieß doch mehr nur auf ihre äußere Wirksamkeit beziehen, die Gewissen dagegen, die Geister trifft der Gewaltsmißbrauch des Staats nicht. Der Verkünder des Evangeliums mag in dumpfem Gefängnisse schmachten, das Evangelium bleibt frei. (2 Timoth. 2, 9.) Die Kirche bestand, blühte sogar occulto velut arbor aevo während der heftigsten Verfolgungen.

Nicht einmal räthlich ist es, daß die Kirche in das Staatsgebiet überschweife; denn im Strahlenlichte irdischer Hoheit vergißt sie zu leicht die Demuth ihres Herrn und Meisters (Matth. 11, 29.) und Reichthum verweichlicht die Sitten, indeß doch das Evangelium Selbst- und Weltverläugnung predigt. (Matth. 16, 24.) Die Zeit des äußern Glanzes führte allmählig das Erkranken der Kirche in ihrem innern Leben, Verdummung der Geister, Entheiligung der Gemüther, Verschlimmerung der Sitten herbei.

Soll ich noch bemerken, daß Anmaßung weltlicher Gewalt von Seite der Kirche den Staat gegen sie eifersüchtig mache

und ihn zu Beschränkungen derselben in ihrem eigenen Gebiete reize? Die Geschichte liefert hiefür mehr als genügenden Beweis.

Mit Recht hat deßwegen, um zu den äußern Gründen der der Prüfung unterstellten Theorie überzugehen, der Stifter der christlichen Kirche weder für sich ein Recht gegen die Staatsgewalt in Anspruch genommen (Joh. 19, 11.), noch auch seinen Jüngern ein solches verliehen. (Luc. 22, 25.) Vielmehr erklärte er geradezu: „mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ (Joh. 18, 36.) Und seine Jünger vertröstet er mit der Besitznahme seines überirdischen Reiches, sie dadurch zur Standhaftigkeit in Marter und Tod ermuthigend. (Matth. 5, 10—12.) Aber am bestimmtesten hat er die Trennung der beiden Gewalten bei (Matth. 22, 21.) ausgesprochen.

v. Droste Hülshof, um auch einige äußere Auktoritäten anzubringen, behauptet: „Der Besitzer der Staatsgewalt ist vermöge der nothwendigen Idee der Staatsgewalt in allem, was zum Bereich der Staatsgewalt gehört, die alleinige und darum die höchste Auktorität im ganzen Staate..... Läge es in den Befugnissen einer Kirchengewalt, daß sie über die Ausübung der Staatsgewalt Gesetze vorschreiben und zur Ausführung bringen, daß sie mithin den Besitzer der Staatsgewalt zur Rechenschaft fodern könnte, so würde sie dadurch zu einer Rechts- und Zwangsgewalt, als welche sie, insoferne sie Kirchengewalt ist, und sich mit der Realisation der Idee der Sittlichkeit und Religion befaßt, unmöglich ohne philosophischen Widerspruch .... gedacht werden kann.... Unbedenklich kann man also das System der Ueberordnung der Kirche über den Staat — das hierarchische — als philosophisch falsch verwerfen [1]).“ „Ihrerseits muß auch die Kirche, sagt Walter [2]), einer solchen Obrigkeit (er meint einer von

1) A. a. O. §. 63.
2) K. R. 8te Aufl. Bonn §. 11.

ihrem Geiste durchdrungenen) das seinem Schutze entsprechende Vertrauen erweisen .... Eingriffe der Kirchenbeamten in das weltliche Gebiet nicht dulden." Mit dieser Behauptung ist wahrlich ein kirchlicher Supremat über den Staat nicht vereinbarlich.

„Wenn man die zwei äußersten Pole einer Sache kennt, sagt Westphalus Eremita, so kann man schon sicher seyn, die Wahrheit in der Mitte zu finden."

Die beiden äußersten Pole des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche: das System der Polizei einer- und das System der Hierarchie andererseits haben wir kennen gelernt, gewürdigt und abgewiesen. Die goldene Mitte manifestirt sich nun in der gegenseitigen Unabhängigkeit oder Coordination von Staat und Kirche, die wir jetzt zu beginnen haben.

(Fortsetzung folgt im nächsten Hefte.)

2.

Ueber den engen Zusammenhang zwischen körperlicher und geistiger Gesundheit.

Ich habe mir in dieser Abhandlung die Aufgabe gestellt, den engen Zusammenhang zwischen körperlicher und geistiger Gesundheit nachzuweisen, so weit er für den Seelsorger im Beichtstuhle und in der Privatbelehrung von Wichtigkeit und Nutzen ist, und zugleich will ich den Seelsorger auf eine Reihe von moralischen Uebeln aufmerksam machen, die er ohne den Beistand des Arztes nicht beseitigen kann, so wie auf eine Reihe von physischen Uebeln, deren Hebung neben ärztlicher Hilfe auch den Beistand des Seelsorgers bedarf.

Stellung des Arztes zum Seelsorger.

In der kindlichen Zeit der Menschheit und im frühesten Zustand der Völker, wo der Geist der Individuen und der Gesellschaft noch nicht zur weitern Entwicklung vorgedrungen

ist, finden wir den ärztlichen und priesterlichen Stand mit einander vereinigt; der Arzt ist Priester, der Priester ist Arzt. So ist es der Fall in der frühesten Zeit der Aegyptier und Griechen, zum Theil auch in dem levitisch-jüdischen Priesterthum und zeitweise auch in dem hierarchischen Mittelalter, wo die Geistlichkeit der Träger und Fortpflanzer der Cultur war; so finden wir es noch bei den wilden und barbarischen Völkern; denn der Weise, Kluge und Kenntnißvolle beherrscht stets andere Menschen, sie sind die Knechte der Wissenden.

Wo aber der individuelle Geist in seinem Forschen und Streben immer weiter dringt, und der gesellschaftliche Zustand sich immer mehr entwickelt und größere Bedürfnisse und das Streben nach ihrer Befriedigung sich dadurch rege machen, da treten nothwendig die Wissenschaften und Künste auseinander, und jede verfolgt ihre eigenthümliche Idee, welche ihr zur Entwicklung und Ausbildung übergeben ist.

Es war daher in neuerer Zeit ein sonderbares Verlangen des Theologen Bahrdt, daß der Priester zugleich Arzt seyn solle, und des Mediciners Schaffroth, daß der Arzt zugleich Priester seyn solle, da die Medicin und Theologie in heutiger Zeit solche umfassende Arbeiten erfordern, welche jede Verschmelzung unmöglich machen.

Die Medicin hat die Idee der Gesundheit zum Ziele ihrer Forschungen und Bestrebungen; das natürliche Leben soll der Arzt erhalten, vor Störungen schützen und das gestörte wieder herstellen.

Die Theologie hat die Idee der Heiligkeit zur Grundlage ihres Wirkungskreises; sie soll das übernatürliche Leben im Menschen rein erhalten, vor Trübungen schützen und das gefallene wieder emporheben.

Die Gesundheit ist ein physisches Gut, die Krankheit ein physisches Uebel, und beide wurzeln und entwickeln sich am irdischen oder natürlichen Pole des menschlichen Lebens; die Heiligkeit ist ein moralisches Gut, die Sünde ein moralisches

Uebel, und beide wurzeln und entwickeln sich am überirdischen oder übernatürlichen Pole des menschlichen Lebens; dort im Gebiete der Naturnothwendigkeit, hier im Gebiete der Geistesfreiheit.

Das moralische und physische Gebiet mit ihren entsprechenden Gütern und Uebeln liegen also gerade in entgegengesetzten Endpunkten des menschlichen Lebens, und sie fordern eine eigenthümliche Erforschung und Behandlung; das eine bedingt die moralische Behandlung durch den Seelsorger, das andere die physische Behandlung durch den Arzt.

Gleichwohl liegen beide Gebiete mit ihren Gütern und Uebeln in einem und demselben Menschen vereinigt; das geistige Element wirkt auf das körperliche, das körperliche wirkt auf das geistige Element zurück; so zeigt es die Erfahrung. Aber die Wissenschaft will die nähern Gründe und Bedingungen erörtert wissen, wie und warum das naturnothwendige Princip im Stand ist, das geistigfreie Princip zu trüben; und umgekehrt, wie es kömmt, daß das freie Element des Geistes in das naturnothwendige Leben des Körpers störend einwirken kann, um auf die wissenschaftliche Einsicht dann eine zweckmäßige Behandlung der natur- und vernunftwidrigen Störungen gründen zu können. —

Hier liegt das schwere Problem des **Commercium animi et corporis**, dessen Enthüllung oder auch nur Lüftung den tiefsten Blick in die äußern und innern Naturverhältnisse des Menschen erfordert. Seine Lüftung verlangt besonders die klarsten Begriffe von Körper, Leib, Seele und Geist, so wie eine Erörterung ihres gegenseitigen Verhältnisses und ihres innigen Zusammenhangs.

Ich finde nicht, daß die Naturforscher und Philosophen stehende oder anerkannte Begriffe über die Bezeichnungen von Körper, Leib, Seele und Geist festgestellt haben, und doch sind die klargefaßten Begriffe jener Bezeichnungen, sowie ihre Stellung zu einander die Grundlage aller weiteren wissenschaftlichen Entwicklungen.

erschöpft hat oder ihre Organisation gewaltsam zernichtet wird. Das ganze Pflanzenreich ist nichts anders als die mannigfaltig gegliederte und auseinander gelegte bildende und zeugende Thätigkeit der Natur.

Auf das Pflanzenreich folgt in der Entwicklungsreihe das Thierreich.

Das Thierreich hat die Aufgabe in der Natur das empfindende und bewegende Leben zu entwickeln und darzustellen und dadurch das höchste Naturleben die Menschheit möglich zu machen.

Im Thierreich sehen wir, wie die Natur eine Stufe der Entwicklung erreichte, worauf sie die Aussenwelt empfindet und wahrnimmt, und worauf sie sich willkührlich bewegt und zu eigenwilligen Handlungen antreibt. Empfinden und Bewegen sind die wesentlichen Aeußerungen derjenigen Kraft, welche wir im strengsten Sinn des Wortes Seele nennen.

Die Seele ist daher jene Grundkraft, welche von den Einwirkungen der Aussenwelt eine Empfindung und Wahrnehmung erhält, und welche wieder auf die Aussenwelt mit Willkühr zurückwirken und Bewegungen hervorbringen kann.

Am Thiere können wir daher drei Dinge unterscheiden:

a. Den Körper, welcher die sichtbare und fühlbare oder sinnfällige irdische Masse des Thieres darstellt, den Inbegriff aller festen und flüssigen materiellen Bestandtheile, welche die Somatologie oder Anatomie und Chemie zum Gegenstande der Erforschung haben.

b. Den Leib, welcher im Thiere das bildende und zeugende Leben bedeutet, wodurch das Thier sich selbst erhält und die Gattung fortpflanzt, und welcher der Physiologie heimfällt.

c. Die Seele, welche im Thiere die einwirkende Aussenwelt empfindet wahrnimmt, und auf dieselbe mittelst willkührlicher Bewegungen wieder zurückwirkt, und der Psychologie zum Gegenstande dient.

Das Mineral ist nur Körper, die Pflanze ist Körper und Leib, das Thier ist Körper, Leib und Seele.

Ohne die unorganische oder mineralische Welt könnte die Pflanzenwelt nicht bestehen; denn sie braucht Stoffe zu zu ihrer sichtbaren lebendigen Darstellung, und diese erhält sie nur aus der mineralischen Welt.

Ohne die Pflanzenwelt könnte das Thierreich nicht bestehen; denn das Thier bedarf eines bildenden und zeugenden Lebens zur Entwicklung und Darstellung jener Werkzeuge (Organe), welche zur Aeusserung des Seelenlebens unerläßlich sind.

Zum Pflanzenleben ist das Thierleben getreten, zum Leibe ist die Seele getreten, damit sie mit Bewußtsein und Willkühr das Naturleben bewacht und besorgt, daher auch das ganze thierische Leben nur zur physischen Selbst- und Gattungserhaltung verwendet wird und keine höhere und weitere Beziehung hat, als daß das Thierleben die Menschheit zur Entwicklung befähigt, gleichsam zu ihrem Boden wird. Das ganze Thierreich ist nur die mannigfaltige Entwicklung und Gliederung des Seelenlebens.

Die höchste Naturstufe stellt die Menschheit oder das Menschenreich dar. Im Menschenreich ist die Natur zur vernünftigen Selbsterkenntniß und zur freien Willensbestimmung gelangt; die Natur ist im Menschenreich fessellos geworden; sie ist nicht mehr beschränkt und sinnlich, sondern sie tritt hervor in ihrer wahren Unendlichkeit und Uebersinnlichkeit, und das Grundvermögen dieser übersinnlichen Naturthätigkeit heißen wir im strengen Sinne des Wortes Geist.

Geist ist also die Grundkraft übersinnlicher Fähigkeiten, wodurch die Menschheit die Idee des Schönen in der Kunst, die Idee des Wahren in der Wissenschaft, die Idee des Rechts im Staate, und die Idee der Sittlichkeit in der Kirche zur Entwicklung bringt, indem sie diese unendlichen Keime aus der Idee des Göttlichen schöpft.

Im Menschen unterscheiden wir vier Dinge:

a. Den **Körper**, welcher die sinnliche Masse der irdischen Stoffe darstellt und Gegenstand der Somatologie ist.

b. Den **Leib**, welcher das bildende und zeugende Leben im Menschen bedeutet, und der Physiologie zum Gegenstande der Erforschung sich darbietet.

c. Die **Seele**, welche das empfindende und bewegende Leben im Menschen bezeichnet und von der Psychologie bearbeitet wird.

d. Den **Geist**, welcher das vernünftige nnd freie Prinzip im Menschen darstellt und Gegenstand der Pneumatologie ist.

Ich habe gesagt, das Mineral ist nur Körper, die Pflanze ist Körper und Leib, das Thier ist Körper, Leib und Seele und der Mensch ist Körper, Leib, Seele und Geist.

Im Körper repräsentirt der Mensch das Mineralreich, im Leibe das Pflanzenreich, in der Seele das Thierreich und im Geiste des Menschenreich, daher auch der Mensch im Kleinen ist, was die Natur im Großen, Mikrokosmos im Makrokosmos.

Ich habe gesagt, ohne die mineralische Welt könnte die Pflanzenwelt nicht bestehen, weil diese die Stoffe aus jener zu ihrer organischen Erscheinung, zu ihrer Entwicklung und Darstellung nimmt.

Ferner habe ich gesagt, daß ohne die Pflanzenwelt das Thierreich nicht bestehen kann, weil die Seele im Thiere Werkzeuge zu ihren Lebensäußerungen, zu den Empfindungen und Bewegungen nothwendig braucht. Nun kann man sagen, ohne die Thierwelt kann auch das Menschenreich nicht bestehen, weil der Geist als vernünftiges und freies Wesen und Leben zu seiner Aeußerung nothwendig eines Seelenlebens bedarf, indem die Seele die Aussenwelt empfindet und durch Bewegungen auf sie zurückwirkt.

Die vier Naturreiche sind also vier verschiedene Stufen in der Entwicklung des Naturlebens; jede höhere Stufe hat die frühere zu ihrer Voraussetzung, so daß das Mineralreich die Grundlage aller Andern ist, das Menschenreich die Spitze

darstellt, zwischen welche beide das Pflanzen- und Thierreich als vermittelndes Naturleben tritt.

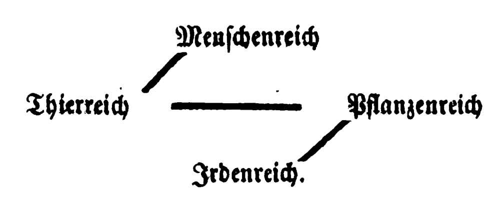
Das unorganische Irdenreich ist der materielle Grund und Boden, aus dem alle anderen Reiche und ihre Schöpfungen hervortauchen und wieder zu ihm zurückfallen, weil sie den Stoff ihrer sinnlichen Darstellung aus demselben nehmen.

Das Menschenreich ist der spirituelle Hochpunkt, auf welchem das Naturleben sich selbst erkennt und selbst bestimmt, daher vernünftig und frei wird, und in seiner göttlichen Eigenschaft einer unendlichen Entwicklung entgegengeht.

Das Pflanzen- und Thierreich treten als organische Vermittlungsglieder zwischen das todte Irdenreich und das unsterbliche Menschenreich; das Pflanzenreich tritt als realer Lebensprozeß im Bilden und Zeugen, das Thierreich als idealer Lebensprozeß im Empfinden und Bewegen auf.

Es hängt das Menschenreich in seiner geistigen Natur mit dem Irdenreich in seiner körperlichen Natur nur mittelbar zusammen, nemlich vermittelt durch das Pflanzen- und Thierreich, so zwar, daß das Pflanzenreich näher dem Irdenreich steht, das Thierreich näher dem Menschenreich.

Wollte man sich einer bildlichen Darstellung des Verhältnisses der vier Naturreiche bedienen, so würde sie sich folgenderweise ergeben



Die vier Elemente im Menschen.

Ich habe mit flüchtigen Worten die Vierheit der Natur-Entwicklungen im Großen nachgewiesen oder wenigstens be-

stimmt angedeutet, und zum Theil auch schon die Vierheit der Elemente im Menschen bezeichnet.

Es bedarf hier aber noch einer nähern Erörterung und Entwicklung der vier Elemente im Menschen, um das innere Verhältniß derselben zu einander bestimmen zu können.

Der Körper des Menschen bezeichnet uns den Inbegriff aller festen und flüssigen Bestandtheile, der irdischen organisirten und belebten Stoffe, welche auch noch nach dem Entschwinden des Lebens, wenn auch nur kurze Zeit, die scheinbare Belebtheit in der erhaltenen Organisation darstellen. Indessen treten nach Umständen früher oder später die Zersetzungen der organisirten Bestandtheile ein, wenn das Leben aus dem Körper entschwunden ist.

Der Leib bezeichnet uns jene lebendige Thätigkeit, welche den Körper baut und erhält, vor Krankheiten schützt und wieder herstellt, wenn er verletzt ist; er bezeichnet uns den organischen Stoffwechsel, indem er stets die Form aus dem Stoffe hervorgehen läßt.

Leib bedeutet uns also das Leben in der Materie, das organisirende Prinzip in der Natur, was im Menschen Stoff umwandelt und gestaltet, was bildet und zeugt.

Mit wenigen Worten will ich des Leibes lebendige Wirksamkeit und Bedeutung aussprechen.

Zur äußern Natur verhält sich der Mensch gleich dem Thiere und der Pflanze als Stoff aufnehmendes und Stoff ausscheidendes Wesen, indem er Speisen, Getränke und Luft von der Aussenwelt aufnimmt und wieder dieselben in veränderter Beschaffenheit ausstößt. Diesen zwei äußerlichen Lebensprozessen entsprechen zwei innerliche, nemlich ein Stoffanbildender und ein Stoffrückbildender Lebensprozeß; indem die lebendigen Organe des Körpers beständig Stoffe anziehen und sich daraus bilden, so wie sie wieder beständig Stoffe abstoßen und sich dadurch rückbilden.

Diese vier Prozesse, die Stoffaufnahme und Stoffausscheidung, die Stoffanbildung und Stoffrückbildung werden

durch einen fünften Prozeß vermittelt, nemlich durch die allgemeine Stoffbewegung, Säfte- und Blutbewegung.

Durch diese fünf Lebensprozesse lauft beständig die Aussenwelt in den Menschen ein und wieder zurück, in beständiger Umwandlung begriffen und immer neu sich gestaltend, wodurch die menschliche Organisation oder die körperliche Formation des Menschen bei allem unaufhörlichem Stoffwechsel eine gewisse Zeit dauernd erhalten wird.

Diese Lebensprozesse vollführen sich durch eine Reihe von Organen und deren Funktionen, wie die Organe der Verdauung, der Blutbereitung und Blutbewegung, der Athmung, durch die verschiedenen Ausscheidungsorgane ꝛc. ꝛc.

Diese Lebensprozesse bilden und erhalten den menschlichen Körper, und sie sind in der That nichts anders als die Wiederholung der Lebensprozesse in der Panze und im Thiere, wodurch der Mensch gleich der Pflanze und dem Thiere in der materiellen Natur wurzelt, aus ihr Nahrung und Verkörperung immerfort ziehend.

Als die höchste Blüthe des bildenden leiblichen Lebensprozesses ist dann noch die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes oder die Zeugung zu betrachten. In der bildenden Selbsterhaltung und in der fortpflanzenden Zeugung sind alle Lebensthätigkeiten des Leibes enthalten.

Der Mensch ist aber nicht bloße Pflanze und beschränkt sich nicht auf die Stoffaufnahme der Aussenwelt, deren innigste Umwandlung und beständige Umgestaltung so wie Wiederausstoßung, sondern der Mensch ist auch Thier und als solches besitzt er eine Seele.

Durch die Seele steht der Mensch mit der Aussenwelt nicht mehr in materiellem Verkehre; er nimmt durch die Seele keine Stoffe von der Aussenwelt auf, er verwandelt sie nicht und gestaltet sie nicht um, stoßt auch keine Stoffe an die Aussenwelt aus; kurz die Seele ist keine materielle Lebensthätigkeit, sie belebt und organisirt nicht die Stoffe der Natur,

diese Lebensthätigkeit überläßt sie gänzlich dem Leibe als Wiederholung der Pflanze.

Durch die Seele steht der Mensch mit der Aussenwelt in einem ideellen Verkehre; der Mensch nimmt durch die Seele nur die Einwirkungen und Thätigkeiten der Aussenwelt wahr, er empfindet sie und nimmt sie ideell in sein Bewußtsein auf, während er durch seinen Leib die Aussenwelt stoffig aufnimmt und umwandelt.

Ebenso wirkt der Mensch durch seine Seele auf die thätige und wirkende Aussenwelt zurück, er bewegt und verändert sie und drückt ihr seine ideelle Macht und Wirksamkeit auf, während er durch seinen Leib die der Aussenwelt entnommenen und veränderten Stoffe als verbraucht oder überflüssig wieder zurückgibt.

Weil nun der Mensch durch seine Seele mit der Aussenwelt in Verkehr steht, wenn auch nur mit den Kräften und Thätigkeiten derselben, nemlich durch die Empfindungen und Bewegungen, so erfodert die Seele Organe oder körperliche Werkzeuge, wodurch sie die Thätigkeiten und Wirkungen der Aussenwelt wahrnimmt und empfindet, und ebenso ihre eigenen Thätigkeiten und Wirkungen auf die Aussenwelt mittelst der Bewegungen überträgt. Diese körperlichen Werkzeuge sind das Nervensystem mit seinen mannigfaltigen Organbildungen, wie das Gehirn und Rückenmark, die Sinnes- und Bewegungsnerven mit ihren anhängenden Organen, welche aber Erzeugnisse leiblichen Lebens sind.

Die Seele mit ihren Organen, wodurch sie die Aussenwelt empfindet und auf sie wieder zurückwirkt, ist nur eine Wiederholung, aber eine veredelte Wiederholung des thierischen Lebens, weil der Mensch überhaupt durch seinen Geist ein höher gestelltes Wesen ist, so wie ja schon im Thiere der Leib eine Wiederholung in veredelter Beschaffenheit ist, indem auch das Thier durch seine Seele eine höhere Stellung in der Naturentwicklung einnimmt.

Die Entfaltung des Seelenlebens ist durch das Vorausgehen eines leiblichen Lebens bedingt, weil der Leib die Werkzeuge des seelischen Lebens, wodurch dieß wirken und handeln soll, zu erbauen und zu erhalten hat.

Durch dieß angegebene Verhältniß, wodurch der Leib die Werkzeuge der Seele baut und erhält, steht die Seele unmittelbar mit dem Leibe in Verbindung und in lebendigem Verkehre, dagegen nur mittelbar mit dem Körper und der Aussenwelt, nemlich vermittelt durch das leibliche Leben.

Daraus dringt sich schon zum Voraus der Gedanke auf, daß die Seele in ihren Wirkungen und Aeußerungen durch die Thätigkeit des leiblichen Lebens bedingt sei, und daher innig von dessen Art und Weise zu wirken, im kranken und gesunden Zustande, abhängig und bestimmbar seyn müsse.

Die Seele des Menschen, als eine wenn auch veredelte Wiederholung des thierischen Lebens, hat nur eine sinnliche Bedeutung, indem sie unmittelbar mit dem leiblichen Leben in lebendigem Verkehre steht und dadurch auch, obwohl nur mittelbar, mit dem Körper oder mit der Materie der Welt.

Die Seele des Menschen als eine sinnliche ideelle Macht, hängt genau und innig mit dem Leben des Gehirns und des ganzen Nervensystems zusammen, daher auch der Bau und die mannigfaltige Organisation des Gehirns, so wie dessen Thätigkeit die Seelenäußerungen bestimmt und umändert, nach den Veränderungen im Gehirn und dessen Thätigkeiten, wenn sie krankhaft auftreten.

In so weit hat auch die Gall'sche Schädel- und Hirnlehre vollkommenes Recht und erweisbare Wahrheit für sich, daß das niedere oder eigentliche Seelenleben vom Bau des Gehirns und dessen mannigfaltigen Abänderungen abhängig und bestimmbar sich verhalte, aber auf das höhere Seelen- oder eigentliche Geistesleben erstreckt sich diese Gall'sche Lehre nicht.

Das eigentliche Seelenleben des Menschen besteht nur im ideellen Verkehre mit der Welt, im Wahrnehmen und Empfinden derselben, wodurch das Bewußtsein erweckt wird, und

im Rückwirken auf dieselbe und in willkührlicher Bewegung, wodurch sich das spontane Leben der Seele offenbart. Das Empfangen der Eindrücke durch Empfindungen und das Rückwirken durch Bewegungen ist von eignen Lust- und Unlust-Gefühlen, so wie von begehrenden oder abwehrenden Trieben begleitet.

Die Empfindungen und Willkührbewegungen, die Gefühle und Antriebe sind die Erscheinungen des Seelenlebens, welche sich kund geben in der Einwirkung der Körperwelt auf die Seele und in der Rückwirkung der Seele auf die Körperwelt durch Vermittlung des leiblichen Lebens im organischen Menschenkörper.

In der Thierwelt entwickelt sich das Seelenleben von der niedrigsten Stufe bis zur Combination von Vorstellungen und Evolution von Begierden, welche ein Analogon des Denkens und Wollens vorstellen.

Im Menschen hat die Seele allerdings eine höhere Stufe und Bedeutung gewonnen, indem sie von einem höhern Lichte bestrahlt wird, nemlich vom Geiste; gleichwohl bleibt die Seele dasjenige Leben im Menschen, welches die Sinnenwelt mittelst Empfindungen in das Bewußtsein umsetzt und das Bewußtsein in die Sinnenwelt mittelst der Willkührbewegungen.

Der Mensch hat aber noch ein Leben in sich, welches ihm eigenthümlich ist und ihn erst zum Menschen macht, es ist der Geist.

Unter Geist verstehen wir das unendliche und ewige, das freie und göttliche Lebensprinzip im Menschen und in der Natur überhaupt; die letzte und höchste Naturentfaltung, wo sie ihre Sinnlichkeit ablegt und in der Uebersinnlichkeit sich offenbart, also über die Sinnlichkeit und ihre Schranken hinausliegt.

Der Geist bezeichnet sich wesentlich als vernünftige Erkenntniß und freie Willensbestimmung und zeigt sich in dieser Bedeutung und Stellung als wirklich erhaben über alle

sinnliche Beschränkung und ist einer unendlichen Vervollkommnung fähig und einer unsterblichen Bestimmung gewiß.

Der Geist als solcher lebt im Reiche der Ideen; die Ideen sind die unendlichen Keime des Göttlichen, welche der menschliche Geist zur Entwicklung zu bringen und durch sie eine übernatürliche Ordnung in der Natur zu offenbaren hat; so offenbart der menschliche Geist durch seine Selbstentwicklung und Ausbildung die Idee des Schönen in der Kunst, die Idee der Wahrheit in der Wissenschaft, die Idee des Rechts im Staate und die Idee der Sittlichkeit in der Kirche.

Kunst und Wissenschaft, Staat und Kirche sind die göttliche Atmosphäre, worin der menschliche Geist athmet und lebt, sie sind die Welt, woraus er seine Nahrung zieht und in welche er seine Fulgurationen ausströmt; ähnlich wie seine körperliche Natur in der materiellen Welt die Nahrung an sich zieht und ihre Produkte an sie wieder ausstoßt.

Alles liegt daran, die Stellung des Geistes zur Seele und zu den übrigen Elementen des Menschen klar und bestimmt zu fassen.

Ich habe den Körper als die materielle Grundlage der menschlichen Natur erklärt. Der Leib, welcher den Körper aus den Stoffen der Natur erzeugt, bildet und erhält, muß eben dadurch nothwendig ein unmittelbares Verhältniß zum Körper haben; der Leib ist aber schon Leben, ist schon zeugendes und bildendes Prinzip, aber nur wirksam in den Naturstoffen, durch und in welchen er sich offenbart.

Die Seele hat schon kein unmittelbares Verhältniß zum Körper mehr, hat keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Materie und der Aussenwelt, sondern nur mittelbar steht sie mit dem Körper und der Welt in Verbindung, nemlich vermittelt durch den Leib.

Den Leib habe ich aber schon als Leben, als Thätigkeit, als Kraftäußerung erklärt; es ist daher die Seele nur im Zusammenhang und in Wechselwirkung mit den lebenden Naturkräften und natürlich zunächst des höheren Nervensystems.

Der Geist hat gar keinen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Körper, hat kein inniges Verhältniß zu demselben, als materiellem Grund und Boden der menschlichen Natur, denn in einem solchen Verhältniß steht erwiesener Maßen der Leib zum Körper.

Der Geist hat aber auch kein unmittelbares Verhältniß zum Leibe, hängt mit demselben nicht innigst zusammen, da ja der Leib das zeugende und erhaltende Leben des Körpers ist; in einem solchen innigen Verhältniß steht die Seele zum Leibe.

Der Geist hat nur einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Seele, also mit dem bewußten und wollenden Naturleben, was schon über die materielle Natur hinausliegt als ideelle Macht und Thätigkeit.

Wenn nun schon die Seele keine unmittelbare Berührung mehr mit dem Körper hat, sondern nur mit dem Leibe, so wird der Geist um so weniger mit der Materie in Berührung und Verbindung treten, und in der That nur dadurch, daß der Geist blos mit der Seele als dem bewußten oder wenigstens sich fühlenden Naturleben in Verbindung und Wechselwirkung tritt, kann eine vernünftige Erkenntniß und eine freie Willensbestimmung in der Natur sich offenbaren; denn nur dadurch ist der Geist übersinnlich, unendlich, ewig, unsterblich, und nur dadurch kann der menschliche Geist die göttlichen Ideen in seinem Schooße zur Entwicklung bringen; der menschliche Geist ist eine universelle Individualität, aber als solche nothwendig außer aller materiellen Berührung.

Der Leib beherrscht den Körper, indem er ihn aus Stoffen der Aussenwelt erzeugt und erhält; gleichwohl ist auch der Leib von den Stoffen nicht gänzlich unabhängig, indem die Stoffe, wie die Speisen, Getränke, Luft und andere materielle Dinge entschiedenen Einfluß auf das bildende Leben ausüben, wie schon die Krankheiten beweisen, die aus feindlichen materiellen Einflüssen auf den menschlichen Organismus hereinbrechen können.

Der Leib übt einen bestimmenden Einfluß auf die Seele aus, indem er die Organe bildet und ihre Kräfte bestimmt, wodurch die Seele wirken muß, so das höhere Nervensystem, das Gehirn mit seinen Sinnes- und Bewegungsnerven, welche die Evolutionen der Instinkte, der Sinnesempfindungen und Willkührbewegungen zunächst bedingen und diejenigen Seelenerscheinungen, welche sich auf jene gründen.

Der Leib übt den entschiedensten und anschaulichsten Einfluß auf die Seele und deren Erscheinungen im Gebiete der Krankheiten aus, indem Krankheiten des leiblichen Lebens, namentlich manche fieberhafte, auffallende Störungen des Seelenlebens herbeiführen, so daß Delirien auftreten, welche nur verschwinden, wenn das physische Leiden vermindert oder gebessert ist.

Die Seele übt aber auch entschiedenen Einfluß auf das leibliche Leben aus und dadurch mittelbar auf den Körper. Denn die Seele, indem sie wirkt und handelt, bestimmt nothwendig das höhere Nervensystem, das Gehirn mit den Sinnes- und Bewegungsnerven zunächst und dann fortleitend auch das niedere Nervensystem oder das sogenannte Ganglien- oder Rumpfnervensystem, welches vorzugsweise den leiblichen Lebensprozeß beherrscht und dadurch auch die weitern dem Bewußtseyn und der Willkühr gänzlich entzogenen Lebensprozesse vermittelt, welche höchstens in krankhaften Zuständen durch Schmerzen der Seele ihr Daseyn kund geben.

Der menschliche Geist steht nur noch in Gegensatz und Wechselwirkung mit der Seele als dem ideellen Lebensprozesse der Natur, an sich selbst aber ist er die unbedingte Selbstmacht und Freithätigkeit und offenbart im Erkennen und Handeln die Welt der Ideen. Der menschliche Geist hat nichts mehr unmittelbar mit dem Gehirn und dessen physischen Potenzen zu thun; das ist das Bereich der Seele, deren periodischer Wechsel von Schlafen und Wachen, deren Delirien und Wahnsinnsübel schon die Berührung des eigentlichen und wahren sinnlichen Naturlebens hinreichend kundgeben.

Daß die Seele es ist, welche die merkwürdige periodische Erscheinung des Schlafens und Wachens in ihrem Gegensatze und in ihrer Wechselwirkung mit dem Nervensystem bedingt, beweisen die Thiere vollkommen, indem die Thiere diesen periodischen Wechsel offenbaren ohne den Geist zu besitzen. Auch sind die Thiere den Seelenstörungen unterworfen, wie die Menschen.

Es ist eine durchaus falsche Lehre, wenn man die Gall'sche Lehre von Schädel- und Hirnbildung und der Localisirung der Seelenvermögen auf den Geist ausdehnt, oder wenn man das Delirium und die Wahnsinnsformen auf die geistige Natur des Menschen erstreckt.

Der ideenhafte, vernünftige und freie Geist des Menschen kann nicht auf die Hirnwindungen und Furchen, auf die Hügel und Vertiefungen der Hirnformation localisirt werden, denn er ist nur mit der ideellen Thätigkeit der Seele in Berührung und Wechselwirkung und nicht mit materiellen Naturthätigkeiten.

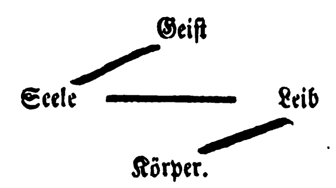
Die Seele ist das Organ des Geistes; sie ist das Mittel, wodurch der Geist auf die Natur und die Natur auf den Geist wirken kann, und es ist lediglich eine Täuschung, wenn man sich durch manche Thatsachen verführen läßt, gewisse alterirte Seelenthätigkeiten auf den Geist zu beziehen.

Wenn die Seele alterirt ist, kann sie nicht mehr normal mit dem Geiste in Wechselwirkung treten; aber die Alteration und Alienation der Seele geht so wenig den Geist an, als wenn die heitere Atmosphäre durch Wolken oder andere dazwischen tretende Körper verfinstert wird, die strahlende Sonne an sich selbst dadurch dunkel oder vernichtet gedacht werden darf; gehen die Wolken vorüber, so strahlt die Sonne, die nur für uns latent war, in ihrem frühern Glanze; ebenso verschwindet der latente Zustand unseres Geistes, wenn die Seele ihre hemmende Wirkung verliert, wie das so häufig bei Heilung von Seelenstörungen der Fall ist.

Was aber den Geist latent macht, sei es durch Schlaf oder durch Seelenstörungen, das ist nichts Anderes als eine Naturhemmuug der Seele oder Hemmungen, welche von der Naturseite auf die Seele gewälzt werden, (wenn auch Demoralisation als entfernte Ursache sie herbeigeführt hätte), indem ja die Seele noch in Gegensatz und Wechselwirkung mit dem Leibe steht und dadurch nothwendig bei Störungen des physischen Lebens, wenn sie das höhere Nervensystem, und namentlich das Gehirn erreichen, in Mitleidenschaft gezogen werden muß.

Ueberhaupt muß man den Körper; den Leib und die Seele zum natürlichen Leben rechnen, während der Geist das übernatürliche Leben bedeutet; in näherer und bestimmterer Auffassung erscheint uns der Körper als der materielle Grund und Boden, auf welchem Leib und Seele als die wahren Lebensbeweger sich erheben, und im Geiste erreicht die Natur ihre absolute Vollendung, nemlich sie wird die unbedingte Selbstmacht und Freithätigkeit der Natur!

Wollen wir die entwickelten Elemente gleich den früheren Naturstufen systematisch darstellen, so erhalten wir folgendes Bild



In diesem Schema erblicken wir einen doppelten Gegensatz, nemlich den absoluten zwischen Körper und Geist und einen relativen zwischen Leib und Seele, welcher relative Gegensatz zwischen den absoluten als vermittelnder, ebenso einend als scheidend tritt.

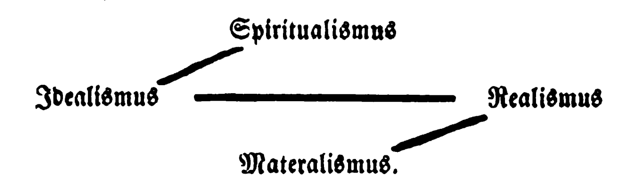
Der Körper ist die nothwendige endliche Materie, der Geist ist die unendliche Freithätigkeit, zwischen welchen der Leib

als räumliche und die Seele als zeitliche Lebensregsamkeit vermittelnd schwebt.

Auf dieselbe Weise verhalten sich im Großen das Irdenreich, Pflanzenreich, Thierreich und Menschenreich, indem auch hier das Pflanzen- und Thierreich zwischen das Irdenreich und Menschenreich vermittelnd treten,; wo der materielle Grund und Boden im Großen der Natur das Irdenreich vorstellt, die geistige Freithätigkeit aber das Menschenreich, und das Pflanzen- und Thierreich als die eigentlichen Lebensbeweger erscheinen.

Ist es mir erlaubt von diesem Standpunkte aus einen Blick auf die anthropologisch-philosophischen Systeme zu werfen, so stellen sich von selbst der Materialismus als entsprechend dem Körper, der Realismus als entsprechend dem Leibe, der Idealismus als entsprechend der Seele und endlich der Spiritualismus als entsprechend dem Geiste dar, wodurch eine Geschlossenheit und Abrundung der anthropologisch-philosophischen Anschauungen gegeben ist.

Und diese anthropologisch-philosophischen oder anthroposophischen Systeme in einem Schema hingestellt würden sich entsprechend den frühern Schemen folgenderweise aussprechen



Die in neuester Zeit aufgestellte monistische Ansicht von Blumröder zerfällt in sich selbst als unwahr, da die menschliche Natur so wie die Gesammtnatur den offenbarsten Dualismus aussprechen, nach welchem niemals Körper und Geist, Nothwendigkeit und Freiheit, Bewußtlosigkeit und Selbstbewußtseyn, als unmittelbare Identität aufgefaßt werden können.

Auch der einfache Dualismus, wie er namentlich durch die Cartesische Philosophie ins Leben eingeführt wurde, wornach es nur ausgedehnte und denkende Substanzen oder Körper und Geist geben soll, besteht nicht vor der wissenschaftlichen Kritik, da ihre Vermittlung nicht eingesehen werden kann. Denn die Aushilfe durch die **Assistentia Dei** von Cartesius, oder das **Systema Causarum occasionalium** von Geulinx, oder die **Harmonia praestabilita** von Leibnitz, oder die plastische Natur von Cudworth, oder durch den Nervenäther von Platner, oder durch die organische Form von Eschenmayer, wornach eine Vermittlung zwischen Körper und Geist gegeben seyn soll: diese Ansichten sind entweder ganz verfehlt oder entbehren der richtigen Begründung und Ausführung.

Auch die von Schelling eingeführte identische Triplicitätslehre, wornach das Reale oder der Leib, und das Ideale oder die Seele nur Offenbarungsarten der einen zu Grunde liegenden absoluten geistigen Substanz seyn sollen, ist der Lösung des Problems des **comercii animi et corporis** nicht gewachsen. Denn in diesem System der Philosophie ist der absolute Gegensatz von Körper und Geist nicht aufgefaßt, sondern blos der relative Gegensatz von Leib und Seele als Reales und Ideales mit ihrer Identität im absoluten Geiste; es fehlt in diesem Systeme das nothwendige vierte Glied in der wissenschaftlichen Construction der menschlichen so wie der gesammten Natur.

Unter allen anthropologisch-philosophischen Anschauungsweisen, wie sie in neuerer Zeit auftauchten, verdient die von Troxler nach meiner Ueberzeugung den entschiedensten Vorzug, weil sie von einem doppelten Gegensatze in der Natur des Menschen ausgeht, deren Wahrheit ich in mehreren Schriften auf naturwissenschaftlichem und philosophischem Wege zu erweisen unternahm und hier in flüchtigen Worten wenigstens andeutete.

II.

Die krankhaften Lebenszustände und ihre physisch-moralische Behandlung.

In der ersten Abtheilung habe ich die normalen Verhältnisse der menschlichen Natur zu einer Anschauung zu bringen gesucht, welche nach meiner Ueberzeugung der Wahrheit am nächsten kommen dürfte, und zur Erläuterung der abnormen Zustände des menschlichen Lebens eine nothwendige Grundlage bieten müsse.

Wenn nun der Leser mit mir durch die zwar flüchtige Darstellung dennoch zur Ueberzeugung gekommen ist, daß die große Natur, so wie die Natur des Menschen, in einem doppelten Gegensatze und in einer vierfachen elementarischen Constitution aufgefaßt werden muß, so schreite ich nun zur Darstellung jener krankhaften Zustände des menschlichen Lebens, welche dem Arzte und dem Seelsorger gleich wichtig zur wissenschaftlichen Erkenntniß, so wie zur richtigen und sichern Behandlung vorliegen, welche daher das physische und moralische Interesse gleichzeitig ansprechen.

1) Von den Seelenstörungen.

Kein Gegenstand, welcher das gesammte menschliche Interesse, und insbesondere das wissenschaftliche und praktische Interesse der Aerzte und Seelsorger in Anspruch nehmen dürfte, liegt in so arger Bestreitung und Ungewißheit als das Wesen, der Ursprung und Sitz der Seelenstörungen, sowie ihr Verhältniß zu moralischen und physischen Gebrechen und Uebeln.

Ein tieferes Eingehen in diese Gegenstände dürfte besonders auch für den Seelsorger ein höheres Interesse in sich schließen, da so häufig ein chaotisches Gewirre über diese Verhältnisse obwaltet und klare Begriffe und Ansichten über Dinge, welche die wichtigsten Angelegenheiten des Menschen umfassen, dürften entschiedenen Werth haben.

Ich will die Sache, so dunkel und verwirrt sie sonst erscheint, dadurch klar zu machen suchen, daß ich die verschiedenen Schulen, welche Grundansichten repräsentiren, vor die Augen des Lesers stelle.

A. Die spiritualistische Schule.

Diese Schule legt das Wesen und den Ursprung der Seelenstörungen in diejenige Substanz des Lebens, welche als Träger des Bewußtseyns und der Willensbestimmungen angenommen wird, also was man gewöhnlich Seele oder Geist zu nennen pflegt.

Die ausgezeichneteren Männer dieser Schule sind Kant, Hoffbauer, Wagner, Erhart, zum Theil auch Henke und Masius, vor allen aber Heinroth, welcher als das Haupt dieser Schule anzusehen ist, indem er sie vorzüglich ausgebildet und ein ausgeführtes System der Psychiatrie gegründet hat.

Heinroth sagt im ersten Theile seines Lehrbuchs der Seelenstörungen S. 225: „Die Erfahrung überzeugt einen Jeden hinlänglich, daß, wenn die Stimmung der Seele zum Theil von der körperlichen abhängig, zum andern Theil die körperliche von der der Seele abhängig ist, ja daß, genau genommen, wenn die körperliche Stimmung etwas über die Seele vermag, dieß erst das Werk der ihr Organ bestimmenden Seele selbst ist. Denn wenn wir bei übler Stimmung sehr häufig das körperliche Befinden anklagen, so wollen wir bedenken, daß das letztere in der Regel ganz unser Werk ist, indem unser körperliches Befinden fast ausschließlich von unserer Lebensweise, diese aber von unserm Verstande oder Unverstande abhängt. Was aber den unmittelbaren Einfluß der Seeelenstimmung auf die körperliche betrifft, so ist auch dieser längst und durch die Erfahrung eines Jeden bewährt, und wir bemerken bloß, daß wenn schon leichtere und vorübergehende Seelenstimmungen nicht ohne Einfluß auf das leibliche Leben sind, dieses noch

weit mehr von bedeutenden und dauernden gelten müsse, wie wir zum Beispiele von den Wirkungen des lastenden Kummers, des langen Harms sehen. Das Gefäßsystem wie das Nervensystem, das Hirn wie das Herz, die Leber u. s. w. erfahren die Wirkungen eines unweisen, begierdenvollen oder sorgenvollen Lebens und es ist nicht zu verwundern, wenn nach einem solchen Leben pathologische Sektionen uns organische Abnormitäten in jenen Symptomen und Organen zeigen, die man, statt sie unter der Rubrik der Wirkungen aufzufassen, lieber unter die Ursachen zu stellen geneigt ist."

In seiner Schrift, Anweisung für Irrenärzte S. 32, äußert sich Heinroth noch auf folgende Weise: „Nun haben wir gezeigt, daß und wie alle Seelenstörungen aus dem Thun des Menschen entspringen; es ist also nicht möglich, daß organische Krankheit Seelenstörung erzeuge oder daß Seelenstörung organische Krankheit sey. Allerdings läugnen wir nicht, daß es Krankheiten gibt, die auf organischem Grunde und Boden entsprungen das Seelenleben in Anspruch nehmen, aber sie nehmen dieß Leben in Anspruch nur hinsichtlich seiner Wirksamkeit, wie fern diese von organischen Bedingungen abhängig ist, aber nicht hinsichtlich seiner innern Natur, seiner moralisch freien Lebendigkeit, die bei solchen Krankheiten unverletzt bleibt; es sind gebundene aber keine unfreie Zustände. Die Seele kann von Aussen gebunden, das heißt in ihrer Wirksamkeit gehemmt werden. Alle krankhaften Erscheinungen namentlich bei ächten Entwicklungskrankheiten z. B. bei erschwerter Dentition, Menstruation rc., so auch die Delirien in Fiebern rc., sie können wenigstens rein organischen Ursprungs seyn, obgleich dieß, besonders bei Fieberdelirien, bei weitem nicht immer der Fall seyn mag, indem sie selbst nicht frei sind von Einmischung unserer Persönlichkeit, gerade wie der Traum. Du träumst nicht leicht von Wollust, wenn du nicht wollüstig bist; und der Fieberkranke, der einen Schatz zu besitzen wähnt, hat gewiß in gesunden Tagen das

Geld in seinem Herzen. Wenn ein junges Mädchen, dem der Heißgeliebte versagt wird, oder untreu wird, in ein hitziges Fieber verfällt, und in diesem Fieber delirirt, in ihrer Fantasie ihren Geliebten vor sich sieht, mit ihm spricht, ihn umarmt oder von sich stößt; so sind diese Delirien nicht blos das Erzeugniß der organischen Krankheit, vielmehr ist diese Krankheit selbst das Erzeugniß ihres Gemüthszustandes. Wenn ihr glaubt, daß eine unterdrückte Krätze oder Blutflüsse oder eingetrocknetes Fußgeschwür dasselbe wirken, was die getäuschte Hoffnung der Liebe oder die Verzweiflung über ein verlornes Gut oder der gescheiterte Plan des Ehrgeizes wirkt, wenn ihr glaubt, daß die rein physischen Reize moralisch, wie Leidenschaften, das Gemüth angreifen oder den Verstand verrücken könnten, so müßt ihr nach einer materiellen Psychologie das Gemüth im Herzmuskel und den Verstand im Hirnmark darthun können. Aber das moralische Wesen, welches eben die Seele zur Seele macht, sondert sich weder aus dem Blute noch aus dem Nervensafte ab."

Diese ausgezogenen Stellen aus den Schriften Heinroths zeigen klar, daß dieser Schriftsteller entschieden das Wesen und den Ursprung der Seelenstörungen auf die geistige Naturseite des Menschen verlegt.

Diese Ansicht gründet sich offenbar auf die schon früher von Paracelsus und von Helmont, später von Stahl, Whytt, Platner, Sauvage, und in neuerer Zeit von Eschenmayer und Heinroth aufgestellte Lehre, daß die Seele ihren Körper baue, daß der Körper das organische Werk der organisirenden Seele sei, und daher derselbe von seiner Erbauerin und Bildnerin auch abhänge.

Hierüber lassen sich viele wichtige Bemerkungen aufstellen; ich beschränke mich aber natürlich nur auf die wichtigsten und schlagendsten, in sofern sie den Gegenstand ins gehörige Licht stellen.

Heinroth und die übrigen Anhänger der spiritualistischen Theorie unterscheiden nicht zwischen Seele und Geist, sondern

sie verwechseln oder vermischen beide lebendige Naturkräfte mit einander.

Heinroth macht zwar die sehr richtige Bemerkung, daß die moralisch-freie Lebendigkeit (nach unserer Ansicht der selbstständige Geist) bei organischen Krankheiten nicht verletzt werde; aber wenn außer dem Geiste nicht noch eine Seele angenommen wird, so kann Heinroth seine Theorie nicht wissenschaftlich und praktisch haltbar machen; denn wird nur ein einziger Träger des Bewußtseyns angenommen, (nenne man ihn Seele oder Geist,) so wird doch eine Berührung und ein unmittelbarer Verkehr zwischen dem Träger des Bewußtseyns und der organischen Substanz nothwendig behauptet werden müssen; wie aber dabei die freie und unsterbliche Natur der Seele oder des Geistes gerettet werden könne, sehe ich nicht ein. Man muß nothwendig zwischen Seele und Geist einen wesentlichen Unterschied machen; die Seele steht mit dem Leibe als dem lebendigen bildenden Naturprinzip in unmittelbarem Verkehre und in wechselseitiger Berührung, daher eine Störung und Trübung, eine Hemmung und Kränkung der Seele von Seite der organischen Thätigkeit des Leibes sehr leicht gedacht werden kann, sowie auch wieder umgekehrt eine Störung und Trübung, eine Hemmung und Kränkung des leiblichen Lebens von Seite der Thätigkeit der Seele. Dadurch wird dann auch ein latenter Zustand des Geistes als der freithätigen Lebensmacht herbei geführt, welcher aufhört, sobald die Störung der Seele, durch die Naturhemmung oder Demoralisation begründet, durch die erwachende Energie der Seele und die steigende Heilkraft des Leibes zurücktritt.

Es muß als eine durchaus irrige Ansicht besonders von Stahl, Eschenmayer und Heinroth verworfen werden, daß die Seele oder der Geist als Träger des Bewußtseyns und der Freithätigkeit den Körper erbaue oder bilde.

Ich habe schon in der ersten Abtheilung nachgewiesen, daß weder der Geist noch die Seele das zeugende und bildende

Naturprinzip, weder in der großen Natur noch im Menschen, seyn können, sondern daß dieß bildende und zeugende Geschäft dem Leibe zugewiesen ist.

Die Seele erfodert schon vor ihrem Erwachen einen Körper, durch welchen sie wirken und sich äußern kann, und der Körper ist das Produkt des Leibes, als der blind wirkenden Naturkraft, welche aus den Naturstoffen den Körper als Werkzeug der Lebensäußerungen hervorgehen läßt.

Wir sehen daher auch in der großen Natur zuerst das zeugende und bildende Leben im Pflanzenreich auftreten, ehe das Thierreich mit seinem Seelenleben in Selbstgefühl und Trieb sich offenbaren kann.

Wie aber die Seele den Leib voraussetzt zu ihrer Erscheinung, und das Thierreich das Pflanzenreich zu seiner Naturentwicklung, so setzt der Geist wieder die Seele voraus zu seiner vernünftigen und freien Entfaltung. Denn die Seele ist die Stufe des Naturlebens, wo die Einwirkung der natürlichen Welt durch Empfindung wahrgenommen und mittelst der willkührlichen Bewegung wieder auf die natürliche Welt zurückgewirkt wird, wo also schon ein ideeller Lebensprozeß gegeben ist, auf welchen erst der vernünftige und freithätige Geist folgen kann.

Denn wie könnte der Geist vernünftiges Bewußtseyn und freie Selbstbestimmung offenbaren, wenn er noch mit der natürlichen Stoffwelt in unmittelbarer Berührung stünde, wenn er die Welt empfinden und sie bewegen müßte! Diese Dienste muß die Seele vollziehen.

Heinroth verkennt offenbar die naturnothwendige Macht des menschlichen Körpers, den materiellen Grund und Boden aller Naturthätigkeit und Wirksamkeit, wenn er den Körper als das Werk und als das unbedingt leichtbestimmbare Werkzeug des freien Geistes betrachtet wissen will, da doch der Körper der absolute Gegensatz von dem Geiste ist, und dieser nur durch mittelbare Wirkung ihn bestimmen, aber doch nicht wesentlich umändern kann.

Aber zugestehen muß man Heinroth und das große Verdienst ihm willig zuerkennen, daß er vor allen Psychiatrikern am meisten auf die Anerkennung des moralisch-religiösen Gewichtes in Bezug auf Erzeugung von Seelenstörungen hingewirkt hat.

Heinroth ist für den Seelsorger ein sehr wichtiger Schriftsteller, indem er zeigt, daß nicht nur die Seelenstörungen, sondern auch die Körper-Leiden zum großen Theile aus der Demoralisation des Geistes hervorgehen; denn in der That, ein unvernünftiges und sittenloses Leben stürzt die Seele ins Verderben, und die Seele reißt den Leib und der Leib den Körper in den Strudel des Verderbens und der Vernichtung mit sich fort.

Ein moralisch-religiöser Lebenswandel ist daher ein großes Schutzmittel vor den Leiden des Leibes und der Seele, indem den zerstörenden Gelüsten und Leidenschaften ein wohlthätiger Damm entgegengesetzt wird. Gleichwohl muß man den Einfluß der moralisch-religiösen Erziehung und Bildung nicht so weit ausdehnen, wie Heinroth, welcher sagt, daß die Unschuld nicht wahnsinnig wird.

Dieß ist ein herbes, ja entsetzliches Wort! Dieß Wort verdammt alle Wahnsinnigen, ja fast alle körperkranke Menschen, als sündhafte und schuldige Menschen!

Und doch lassen sich so manche Seelenkrankheiten aus erbschaftlichen Anlagen, aus gehemmten Körperentwicklungen, aus organischen Krankheiten rc., welche die Seele überwältigen und den Geist latent machen, ihrem Ursprunge nach entschieden nachweisen.

Heinroth hat nicht genug zwischen entfernten Ursachen und nähern Ursachen unterschieden. Allerdings ist die Demoralisation des Geistes als sittlich-freier Macht vielfältig entfernte Ursache von Seelenstörungen und körperlichen Leiden, indem die Wollust, die Trunksucht rc. die Seele vergiften und zerrütten, den Leib zum beherrschenden Prinzip des Lebens potenziren und dadurch den Körper als den Tempel des gött-

lichen Geistes im Menschen zerstören; denn ein durch Demoralisation des Geistes zu Grunde gerichteter Körper ist die Folterkammer des höhern Lebens!

Aber es ist doch nicht nothwendig, daß die Demoralisation des Geistes die Seelenstörungen unmittelbar zur Folge habe; denn wie viele lasterhafte Menschen giebt es auf dieser Erde, welche doch nicht wahnsinnig werden, und die mit seltener Schärfe des Verstandes und mit großer Energie des Willens ihr lasterhaftes Leben fortführen! Sie werden offenbar so lange nicht wahnsinnig, als das natürliche und sinnliche Leben noch gesund ist; das natürliche und sinnliche Leben ist aber das im Körper waltende leibliche und seelische Leben, und ihre Gesundheit besteht im harmonischen Zusammenwirken aller natürlichen Elemente im Menschen unter der intelligenten, jedoch nicht ethischen Leitung des Geistes!

B. Die materialistische Schule.

Nach dieser Schule entstehen die Seelenstörungen nicht im Geiste oder in der Seele als Träger des Selbstbewußtseyns und der Freithätigkeit, sondern ihr Wesen und ihr Sitz, so wie nächste Ursache liegen lediglich im Leibe oder Körper als dem Träger der organischen Substanz und der bildenden Thätigkeit.

Dieser Schule gehören die meisten Aerzte an, besonders Reil, Vering, Hurzheim, Neumann, Nasse, Jakobi, Bird ꝛc. in Deutschland; Cox, Haslam, Halleran ꝛc. in England; Pinel, Esquirol, Georget ꝛc. in Frankreich.

Vorzüglich verdienen Nasse und Jakobi als die beiden Häupter dieser Schule bezeichnet zu werden; indem diese Aerzte mit großer Energie das Prinzip und die Consequenz desselben, so weit es möglich ist, begründeten und ausführten.

Ich ziehe vor, die Worte dieser beiden Männer selber mitzutheilen, um aus ihrem Munde ihre Ansicht zu vernehmen und dann sie beurtheilen zu können.

Nasse sagt in seiner Abhandlung: „Ueber die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Irreseyns von einem vorausgegangenen körperlichen Krankheitszustande“ (in seiner Zeitschrift für psychische Aerzte, 3. Band, I. Heft): „Tausende von Menschen werden von Leidenschaften heftig bewegt und doch nicht verrückt. Sei auch immerhin der Ausbruch von Leidenschaft selbst ein vorübergehendes Irreseyn; daß dieses Irreseyn in ein dauerndes, in eines im strengern Sinne übergehe, daß die Seelenangst sich in wahre Melancholie verwandle, — dazu muß offenbar noch etwas Anderes gehören, das ist aber der körperliche Krankheitszustand, der mit dem Ausbruche der Leidenschaft eintrat, der während des Kummers, während der Sorge sich entwickelte.“

Max. Jakobi sagt in seinen „Beobachtungen über die Pathologie und Therapie der mit Irreseyn verbundenen Krankheiten“ (1830 I. Band S. 30.): „Bei den bisherigen, das Irreseyn und dessen ärztliche Behandlung betreffenden ärztlichen Untersuchungen, scheint mir hauptsächlich die Verfolgung zweier Abwege den glücklichen Fortgang derselben gestört zu haben. Den ersten erblicke ich darin, daß sie die physiologische und pathologische Betrachtung der psychischen Erscheinungen mit der psychologischen, metaphysischen und moralischen verwechselten und vermengten; den zweiten darin, daß sie, während sie bei einem großen Theile der zumal acuten Krankheiten die in ihrem Verlaufe vorkommenden abnormen psychischen Erscheinungen als denselbeu zugehörige und von denselben ausgehende Symptome betrachteten und behandelten — bei gewissen Arten dieser Zustände, durch Nebenumstände verwickelt, willkührlich eine Ausnahme von jenem in der Sache gegründeten Verfahren machten, und die psychischen Symptome, mit Uebergehung und Nichtbeachtung der Krankheiten, aus denen sie hervorgehen, und zu denen sie in demselben Verhältnisse, wie jedes andere Symptom zu irgend einer Krankheit stehen, selbst zu Krankheiten stempelten.

Hiernach kamen die Aerzte in die Nothwendigkeit, diesen von ihnen zusammengestellten Symptomen-Complexen diejenigen Attribute zu vindiciren, die nur selbstständigen Krankheiten zukommen, eine Pathogenie, Pathologie, eine Semiotik, eine Prognose, eine Therapie, eine Heilmittellehre 2c. Und dieses konnten sie wieder nicht anders zu Stande bringen, als indem sie von den verschiedenen organischen Krankheiten, denen die in Rede stehenden abnorm-psychischen Erscheinungen (als Symptome) angehören, Bruchstücke entlehnten, um die angebliche psychische Krankheit damit auszustatten, so daß also nur die Umkehrung vollständig wurde und einer gewissen Reihe von psychischen Krankheits-Erscheinungen die wesentlichen Attribute der organischen Hauptkrankheiten als Symptome zugetheilt wurden, wie wir denn bei verschiedenen Schilderungen der Manie, des Wahnsinns, der Melancholie 2c., diesen angeblich selbstständigen Krankheiten der psychischen Systematiker, ein solches Verfahren überall beobachtet finden. Für die Erkenntniß aller mit Irreseyn verbundenen Krankheiten ist der erste und wichtigste Schritt aber dieser, daß man an ihnen das Irreseyn lediglich als Symptom ansehen lernt und ein für allemal davon abstrahirt, dasselbe in irgend einem Falle als einen eigenthümlichen selbstständigen Krankheitszustand zu betrachten. Indem man sich durch diesen Schritt frei auf natur-historischem Grund und Boden befindet, wird man, diesen Weg einschlagend, nicht mehr wie bisher, darauf ausgehen, die Pathogenie des Irreseyns auf psychologischem Wege sehen und die abnormen psychischen Erscheinungen aus einer Veränderung der normalen herleiten zu wollen; man wird keine pathologischen Systeme aus den Erscheinungen des Irreseyns als den die Krankheit bedingenden mehr aufbauen; man wird in der Diagnose diesen Phänomenen keinen andern Werth beilegen, als den sie für die Erkenntniß der organischen Hauptkrankheit, deren Symptome sie sind, haben können, und wird ebenso in der Prognose verfahren. Endlich wird das Heil-

verfahren, so sehr man dabei auch die Beseitigung der vorhandenen Seelenstörung zur Absicht haben mag, nicht mehr gegen dieses, sondern gegen die Krankheiten, aus denen es hervorgeht, gerichtet seyn. Das Blendwerk wird für immer vernichtet seyn, welches uns ein Krankheitsgeschlecht vorgaukelte, welches nie bestand; und es wird allgemein anerkannt werden, daß alle und jede abnorm psychische Erscheinung nur als Symptom bestimmter krankhafter Zustände des Organismus betrachtet werden kann."

Man kann aus diesen originalen Schriftstellen ersehen, daß nach Nasse und besonders nach Jakobi nicht die Seele oder der Geist, sondern der Leib oder Körper der Träger des Wahnsinns ist, während nach Heinroth eigentlich der Geist oder die Seele der Boden ist, worauf der Wahnsinn entspringt und haftet.

Nach Heinroth ist der Urquell aller Seelenstörungen und fast aller Körperleiden im Geiste zu suchen, indem dieser, unvernünftig und unfrei, unsittlich und lasterhaft geworden, das ganze natürliche Leben zerrüttet und allmählig die körperliche Organisation zerstört.

Die Zerrüttung des natürlichen Lebens und die Zerstörung der organischen Werkzeuge ist demnach nur Folge und Wirkung von Ursachen und Gründen, welche wesentlich vom unsittlichen und lasterhaften Geiste ausgehen und in ihm ursprünglich liegen, indem der Körper das Produkt und Werkzeug des Geistes ist, und wie er sein Werkzeug durch sittlichen Lebenswandel veredeln und erhalten kann, so kann er es auch durch unsittlichen Lebenswandel verderben und gänzlich zu Grunde richten.

Die Seelenstörungen haben nach Heinroth ihren Sitz und ihren Ursprung im Bewußtseyn und der Freithätigkeit des höhern Lebens; der Wahnsinn haftet in der Substanz der Seele; die Seele mit ihren Empfindungen und Trieben, ihren

Vorstellungen und Begierden ist selbst verändert und krank geworden durch Sünden und Laster der Unvernunft im höhern Menschen, und als Folge davon auch die organische Substanz.

Von diesem spiritualistischem Standpunkte aus, konnte Heinroth ein ganzes System von selbstständigen Seelenstörungen aufstellen, wovon die organischen Leiden nur als Symptome, nur als Folgen und Wirkungen der höhern Unordnungen und ihrer Einflüsse auf die organischen Funktionen und ihre körperlichen Werkzeuge angesehen und beurtheilt werden sollten.

Jakobi stellte geradezu das Gegentheil von Heinroth auf. Jakobi stellt sich auf den materialistischen oder somatischen Standpunkt; in der organischen Substanz, in den krankhaften körperlichen Organen und ihren Verrichtungen findet er den Ursprung und den Sitz der Seelenstörungen; das Wesen der Seelenstörungen haftet in der organischen Substanz; der Wahnsinn, die Manie, der Blödsinn wurzeln eigentlich im veränderten und krankhaften Körperleben, wovon die Seelenstörungen nur Symptome, nur Folge und Wirkungen der somatischen Leiden sind.

Um die Sache auch für den Nichtarzt in ein klares Licht zu stellen, will ich ein Beispiel aus dem Gebiete der Krankheiten auffassen.

Wir wollen den Fall setzen, ein Kranker leide zugleich an Melancholie und Hämorrhoiden. Wie wären diese Leiden zu beurtheilen nach causalem Verhältniß?

Heinroth würde nach seiner pneumatischen Theorie die Melancholie als Hauptkrankheit und die Hämorrhoiden als Nebenkrankheit beurtheilen; die Melancholie wäre die prinzipale und causale Krankheit, die Hämorrhoiden hingegen die secundäre Krankheit. Die Melancholie würde erklärt werden als ein aus Sünde und Schuld hervorgegangenes Seelenleiden, welches zugleich als Folge eine Schwächung und Störung der Unterleibsorgane und des Blutsumlaufs nach sich zog, woraus die Hämorrhoiden entsprungen wären.

Wer wird auch läugnen, daß in der That dieser Vorgang häufig in der Erfahrung nachgewiesen werden kann!

Die Hämorrhoiden sind ja so häufig nachweisbar als Folgen des Mißbrauchs im Genusse der Speisen und geistigen Getränke; aber der Mißbrauch ist ja in übermäßiger Lust nach sinnlichen Genüssen begründet, und die übermäßige Lust nach sinnlichen Genüssen führt sich zurück auf Unvernunft und Unfreiheit, auf sittliche Unmacht und Schwäche. Denn der wahrhaft freie und vernünftige Mensch, also der sittliche Mensch wird niemals sich seinen sinnlichen Lüsten so hingeben, daß er ein Uebermaß von Speisen und Getränken zu genießen begehrt; er wird seine Neigungen und Begierden überwachen und beherrschen und nur so viel genießen, daß seine Gesundheit vollkommen dabei erhalten wird.

So würde nach Heinroths Theorie die Melancholie als primäres, die Hämorrhoiden als secundäres Leiden zu beurtheilen seyn, was auch in der That häufig der Fall ist, nur nicht immer, da ja auch oft Melancholie ohne Hämorrhoiden vorhanden ist.

Nach der Theorie von Jakobi würden umgekehrt die Hämorrhoiden als Hauptleiden, die Melancholie als Nebenleiden zu beurtheilen seyn; die Melancholie wäre nur ein zufälliges Symptom der Hämorrhoidalkrankheit, welche als eine Krankheit des Blutsystems das Nervensystem und Gehirn in Mitleidenschaft zieht und dadurch das physische Organ der Seele verstimmt.

Auch dieser Fall ist häufig; die Hämorrhoiden können schon lange vorhanden seyn, ehe sich Melancholie einstellt, welche dann als eine krankhafte Reaction der ideellen Lebensthätigkeit gegen die organischen Störungen zu beurtheilen wäre.

Aber die somatische Schule läugnet ein wahres Leiden der Seele oder des Geistes als Trägers des Selbstbewußtseyns und der Selbstbestimmung; als einfache, freie, unsterbliche Seele könne sie ja nicht erkranken, sondern nur der sterbliche, unfreie, zusammengesetzte Körper; allein hier irrt sie.

Allerdings geben wir zu und fodern auch, daß der freie, vernünftige und unsterbliche Theil des Menschen nicht erkranken kann und darf; dieser göttliche Theil des Menschen, welchen wir Geist nennen, ist die sittliche und ideenhafte Substanz im Menschen und in der Erdnatur und kann allerdings nicht krank werden, weil diese göttliche Substanz außer der unmittelbaren Berührung der Körperwelt lebt.

Die somatische Schule ist jedoch gar nicht im Stande die Seelenstörungen wissenschaftlich zu begründen und zu erklären, wenn sie nicht zugibt und annimmt, daß auch die Seele in gewissen Leiden des physischen Lebens wesentlichen Antheil nehmen kann und muß, und dadurch entschiedene Seelenstörungen entstehen können und müssen, und ebenso müssen auch an Seelenleiden die physischen Lebensprozesse Theil nehmen und in krankhaften Zustand übergeführt werden können.

Diese Seele ist aber die thierische, welche nothwendig mit dem leiblichen Leben in Gegensatz und Wechselwirkung steht, daher das seelische Leben das leibliche und das leibliche Leben das seelische krank machen kann, wie das die tägliche Beobachtung lehrt, je nachdem die krankmachende Ursache vom Körper oder vom Geist ausgehet, oder nach Jakobi von materiellen somatischen Einflüssen und nach Heinroth von spirituellen ethischen Einwirkungen.

Trefflich ironisirt Dr. Blumröder die somatische Schule mit folgenden Worten: „Die Seele könne nicht erkranken, behaupten die Somatiker, folglich ist sie bei Rasenden, Wahnsinnigen, Blödsinnigen gesund; zwar percipiren, urtheilen und schließen diese falsch, ihre Seele soll aber dennoch gesund seyn; Perception, Urtheil und Schluß können also keine Seelenthätigkeiten seyn. Eine junge blühende Frau wurde wahnsinnig über den Tod ihres geliebten Mannes. Es war ein eigenthümlicher rührender Schmerz in ihren sanften Liebesliedern, die sie täglich und stündlich sang, und es störte recht herb und rauh, wenn sie zwischendurch auflachte oder sonst Albernheiten vorbrachte.

Doch der Schmerz konnte nach der Somatiker Ansichten den Wahnsinn nicht veranlaßt haben. Die Seele als Einfaches kann ja keinen Schmerz empfinden. Das heftige und unablässliche Weinen entstand bei der Frau zufällig wie eine Diarrhoe. Von diesem ihrem zu vielen Weinen wurden nun ihre Thränendrüßen närrisch, der Kehlkopf machte per Compagnie mit, die Seele der Frau war aber natürlich nicht krank."

Hier ist in diesem Beispiele auf überzeugende Weise die Entstehung der Seelenstörung aus dem höhern innern Menschen anschaulich dargethan; der moralische Schmerz erzeugte hier den Wahnsinn in der Seele, welcher allerdings allmählig das physische Leben untergraben kann, da wie ich schon hinreichend nachgewiesen habe, die Seele mit dem leiblichen Leben in Gegensatz und Wechselwirkung steht und Eines das Andere verderben kann.

Dr. Maffei tritt in der neuesten Zeit (in seinem Kretinismus 1844) als der krasseste Somatiker auf, indem er sagt Seite 137: „Ich halte den Verstandesmangel für eines der vorzüglichsten pathognomischen Symptome des Kretinismus und bin völlig überzeugt, daß die nächste Ursache des Blödsinns in der schlechten und fehlerhaften Beschaffenheit jenes Organs liege, welches die Gedanken macht. Das Denken vermittelt nemlich das Gehirn." — In einer andern Stelle sagt Maffei: „Die Meinung Troxlers, daß diesem Blödsinn eine Entartung der körperlichen und geistigen Natur zu Grunde liege, weise ich zur guten Hälfte als unwahr und unerwiesen zurück. Das, was man menschliche Seele, Geist, Psyche nennt, kann nicht krank werden — es ist das einzig ewig Gesunde im Begriff des humanen Seyns. Wer eine kranke Psyche annimmt, läugnet die Psyche ganz."

Es ist eben das Unglück, daß Maffei nur Eine Seele im Menschen kennt, da er sich doch leicht überzeugen könnte, daß im Menschen zwei leben, eine thierische, welche im Gegensatze und in Wechselwirkung mit dem Leibe steht und

in normaler Reaktion mit demselben gesund oder in abnormer Reaktion mit demselben krank werden und sich auch krankhaft äußern müsse; während die reine menschliche Seele oder der Geist „das einzig ewig Gesunde" nemlich die unbedingt sittliche Macht im Menschen ist.

Man kann daher ohne Gefahr von Seelenkrankheiten sprechen, ohne dadurch die Seele zu vernichten und die Furcht von Maffei ist somit grundlos. Ohnedieß ist Dr. Maffei, so scheint es wenigstens, von dem endemischen Blödsinns- oder Kretinismus-Miasma in Tyrol etwas ergriffen worden, sonst würde derselbe nicht vom Hirne sprechen, welches Gedanken macht; wenn das Hirn Gedanken macht, wozu braucht er noch eine Seele! Gehört Maffei noch zu den Psychologen, welche durch das Hirn die Gedanken absondern lassen, wie der Magen den Verdauungssaft, die Nieren den Harn, die Haut den Schweiß? oder denkt er sich die Seele im Zentrum des Nervensystems sitzend, wie eine Spinne im Mittelpunkte ihres Netzes?

Dr. Knolz nennt den Kretinismus eine Seelenkrankheit, Dr. Maffei eine Körperkrankheit, und so liegt denn die Sache sehr nahe, in Seele und Leib zugleich den Kretinismus als vollendeten Blödsinn zu suchen, worin der Körper durch das entartete Leben des Leibes mißgestaltet, und der Geist durch das Leiden der Seele latent geworden ist!

Es bedarf nur eines gesunden und richtigen Blickes, um dieß angedeutete Wesen des Kretinismus als wahr zu erkennen.

Ich darf hoffen, daß der Leser durch das bis daher Entwickelte und Dargestellte überzeugt worden ist, wie sehr Heinroth durch seine pneumatische Theorie und Jakobi durch seine somatische Theorie in Einseitigkeiten und Irrthümer eingerannt sind; denn weder sind die Krankheiten des physischen Lebens, wie Heinroth will, nur Symptome, Folgen und Wirkungen moralischer Entartung und psychischen Leidens,

noch sind die Krankheiten des psychischen Lebens nur Symptome, Folgen und Wirkungen der physischen Natur und der somatischen Organe.

C. Die dualistische Schule.

Der sinnige Dr. Groos, früher Vorsteher der Irrenanstalt in Heidelberg, sah die Einseitigkeit der beiden Schulen ein, und suchte durch seine dualistische Theorie beide zu vermitteln.

In seiner Schrift „Geist der psychischen Arzneiwissenschaft in nosologischer und gerichtlicher Beziehung, 1831" sagt er S. 30 ꝛc. folgendes. „Ist nicht die psychische Arzneiwissenschaft in ihren theoretischen Ansichten wie in ihren Heilmethoden nach dem Moralisten und Psychologen Heinroth eine ganz andere als nach dem Physiologen und Somatologen Jakobi? — Wenn bei jenem die somatische Heilmethode als der psychischen und moralischen streng untergeordnet erscheint, so ist bei diesem der Fall gerade der umgekehrte und die psychische Methode sinkt zur unbedeutenden, in vielen Fällen ganz gleichgültigen Nebensache herunter, so daß dadurch, freilich gegen den wahren Sinn dieses Menschenfreundes, selbst der unheilbringenden inhumanen Kettenmethode Thür und Thor wieder geöffnet werden dürfte. Und was ist die wahre oder verborgene Schuld dieser entgegengesetzten Extreme in den Heilansichten? frage ich jetzt; ich antworte mit dreister Zuversicht: keine andere als die Verkennung des ächten generischen Characters der psychischen Medicin und die willkührliche Vermischung desselben mit dem Spezies-Charakter derselben. — Heinroth vertilgt ihren Spezies-Charakter und substituirt demselben den Genus-Charakter, indem er, den organischen Antheil verwerfend, die Moral als Despotie regieren läßt, welche die natürlichen Rechte des Sinnenmenschen mit Füßen tritt. Jakobi hingegen vernichtet den Genus-Charakter und erhebt an dessen Statt den untergeordneten Spezies-Charakter, indem seine isolirte vom Ganzen

der Wissenschaften abgefallene psychische Medicin von keinem mit Geist begabten Menschen, sondern blos von einem vegetirenden Objekte wissen will. Nehme ich zwei Faktoren für das Wesen der Geisteskrankheiten an, eine psychische Negation und ein somatisches Positives, so bleiben beide Heilmethoden, die psychische mit Hinblick auf den moralischen generischen Charakter, und die somatische mit Berücksichtigung des speziellen organischen Charakters in ihrer Würde und Kraft nebeneinander.

Das Wesen der Geistesstörungen von der psychischen Seite hat Heinroth aufs schärfste aufgefaßt. Wie es möglich sei, daß die tiefe Wahrheit, die aus seiner moralischen Ansicht herausspricht, je verkannt werden konnte, würde wahrhaft unbegreiflich bleiben, hätte er ihrem Eingange nicht wieder dadurch starken Abbruch gethan, daß er das Moralische oder vielmehr Unmoralische aus dem absolut Bösen abgeleitet, und damit seine Theorie auf einen unerwiesenen, unerweißlichen und in seinen Folgerungen und Uebertragungen in das praktische Leben schrecklichen Glaubensartikel voll innerer Widersprüche gebaut, und das ganze Wesen der Geistesstörungen in absoluter Sünde hat aufgehen und bestehen lassen.

Das Wesen der Geistesstörungen von der organischen Seite hat Nasse mit solchen siegenden Gründen aufgedeckt und entwickelt, daß es ans Unglaubliche grenzt, wie diese Gründe nicht auch auf einen Heinroth einwirken sollten. Aber so ist es nun einmal; — sie stehen einander streitend gegenüber, Keiner dem Andern nur ein Haar breit Feld einräumen wollend.

Aber auch um die Wahrheit zu treffen, so ist dieser Starrsinn in der That nicht Fehler, sondern lobenswerthe Consequenz in den beiden Streitern, und es ist vielmehr die so ganz disparate Natur des moralischen und organischen Standpunktes, die keine blos mechanische Vermischung beider Standpunkte zuläßt, ohne daß der eine oder der andere in seinem wahren Wesen und in seiner Selbstständigkeit zu Grunde

ginge. Sollen beide, das Moralische und Organische, ihre wahre Würdigung in der psychischen Medicin finden, so kann es nicht mehr durch eine Combination zu einem todten Aggregate geschehen, sondern ihre gegenseitige Unverträglichkeit kann nur von einem universellern Standpunkte, von einem nicht blos einseitig das entweder moralische oder das organische, sondern das ganze Leben des Menschen umfassenden Standpunkte aus, aufhören reell zu seyn. Einen solchen glaube ich in der Ansicht gefunden zu haben: daß die psychische Medicin sich mit dem ganzen leiblichen und geistigen Menschen befasse, in so fern in ihm die psychisch- und organisch-belebte Kraft der Menschheit in ihrer höchsten Aeußerung als menschliche Intelligenz irgendwie gehemmt ist. In nothwendiger Folge dieser Ansicht habe ich das absolut Böse ausgestrichen und ihm eine psychische Negation in der nicht erreichten Integrität und Reifheit der menschlich-geistigen Natur, d. i. in dem nicht gehörig zur Entwicklung und Entbindung gekommenen intelligenten Triebe zum Guten, substituirt, und das aus dieser Unvollkommenheit nothwendig hervorgehende Immoralische, welches dem Irreseyn wie der Sünde gemeinschaftlich zu Grunde liegt, als die Diathesis oder Anlage, d. i. als den einen, nemlich den psychischen Faktor des Wesens der Geistesstörung gelten lassen; der aber allein so wenig das ganze Wesen der Geistesstörung bildet, daß vielmehr nothwendig noch ein weiterer, ein somatischer oder organischer Faktor hinzutreten muß, um jenen, von der Sünde verschiedenen Zustand der Seelenstörung als wirklich vorhanden bedingen zu können. Das gibt dann Resultate, die von denen der Heinroth'schen wie der Nasse'schen Ansicht auffallend verschieden sind."

Diese Stellen zeigen sehr klar, daß Groos die Einseitigkeit von Jakobi und Heinroth eingesehen, und daß er sich bemühte, eine Ausgleichung und Versöhnung zwischen der somatisch-physischen und pneumatisch-psychischen Schule zu bewirken.

Groos ging von der richtigen Ansicht aus, daß eine mechanische Verbindung zwischen den entgegengesetzten Theorien nicht helfen könne, sondern daß eine innere organische Verschmelzung versucht werden müsse.

Allein diese innere organische Verschmelzung konnte Groos nicht gelingen, weil er den doppelten Gegensatz im Menschen und in der großen Natur nicht kennt.

Groos kennt nicht den wesentlichen Unterschied zwischen Körper und Leib, zwischen Seele und Geist, sowie ihr inneres Verhältniß zu einander, und ohne diese Einsicht ist es nicht möglich, eine wissenschaftliche Begründung und Durchführung eines Systems von Seelenstörungen ins Leben zu rufen.

Körper und Geist verhalten sich wie natürliches und übernatürliches Element, zwischen welchen Leib und Seele als sinnliches Leben oscilliren; im Geiste ist unbedingte selbstbewußte Freiheit und daher ethische Macht; im Körper unbedingte blinde Nothwendigkeit und darum der absolute Gegensatz vom Geiste.

Diese beiden absoluten Mächte wirken nun beständig auf das zwischen liegende oscillirende relative Gebiet von Leib und Seele ein, und in ihrem harmonischen Zusammenwirken besteht die körperliche und geistige Gesundheit oder besser die leibliche und seelische, welche sich aber im Körper und Geiste am sichersten offenbaren oder ausdrücken.

Wenn die ethische Macht im Menschen kräftig entwickelt ist und enschiedene Wirksamkeit äußert; wenn der Körper kräftig organisirt ist und den äußern Einflüssen starken Widerstand zu leisten vermag, dann können wir den Menschen in diesem Besitze glücklich preisen; leibliches und seelisches Leben gehen ihren richtigen Lebensgang; die Krankheiten des Leibes und der Seele werden schwer Eingang in diese feste Burg des Lebens finden und wahrlich nur dann, wenn eine moralische oder physische Bresche geschossen wird.

Die moralische Bresche wird geschossen, wenn statt der vernünftigen Lebensweise Unvernunft hervortritt, die sinnlichen Lüsten, die Begierden, die Leidenschaften der Seele nicht bewacht und in Zucht gehalten werden, sondern im Gegentheil die sittliche Macht und Herrschaft des Geistes schwächen und überwinden, wodurch Sünde und Schuld geboren werden, welche früher oder später zerstörend auf das natürliche Leben und die Organisation einwirken.

Ebenso nagen unverschuldeter Gram und Kummer und andere ähnliche moralische Affekte am Marke des Lebens und bringen Zerstörungen hervor.

Hier sind reiche Quellen gegeben zur Hervorbringung von Seelenstörungen und Leibeskrankheiten, welche Niemand schlagender, eindringender und erschöpfender nachgewiesen hat als Heinroth.

Die physische Bresche wird eröffnet durch von Aussen kommende Einflüsse wie Contagien, Miasmen, Gifte, ungesunde Nahrungsmittel ꝛc. oder auch durch innerhalb des Körpers selbst entstehende materielle, störende Einflüsse, wie stockende Ausscheidungen, dyskrasische Blut- und Säftefehler ꝛc., welche die leiblichen Lebensverrichtungen, besonders das Nervenleben stören und dadurch abnorme Reactionen auf das Seelenleben ausüben, welche in hitzigen Krankheiten Delirien und in chronischen Uebeln die verschiedenen Wahnsinnsformen erzeugen.

Wir sehen daher in allen gefährlichen Fiebern Delirien auftreten, und in Folge von Menstrualstörungen, Hämorrhoiden, Hautausschlägen ꝛc., wenn sie zurücktreten, häufig Seelenstörungen entstehen, wie Jakobi viele Beobachtungen nachgewiesen.

Wir können daher die aus dem körperlichen und geistigen Elemente kommenden physischen und moralischen schädlichen Einflüsse, welche die Seelenstörungen veranlassen, nur als die entfernten Ursachen der Seelenstörungen ansehen; die leiblichen Krankheiten so wie die seelischen haben ihren

Sitz und ihr Wesen in der lebendigen Substanz des Leibes und der Seele, und weil Leib und Seele in lebendigem Gegensatze und in lebendiger Wechselwirkung sich befinden, so machen sie sich leicht gegenseitig krank.

Von dieser Ansicht aus können wir auch leicht die dualistische Theorie von Groos beurtheilen.

Ich habe schon gezeigt, daß Groos zwischen Körper und Leib, zwischen Seele und Geist keinen Unterschied macht, indem er ihre Begriffe und Worte mit einander vermengt.

Indem Groos aber diese anthropologischen Begriffe vermengt, kann er nicht zur wissenschaftlichen Klarheit und Entschiedenheit über Wesen und Sitz und Ursprung der Störungen des Leibes und der Seele kommen.

Er nimmt den ganzen Menschen von Seite der geistigen wie körperlichen Natur bei den Seelenstörungen als krank an, um der Einseitigkeit Heinroth's zu entgehen, welcher blos vom Geiste aus, von der moralischen Freithätigkeit und ihrem verkehrten Handeln die Seelenstörungen und fast alle organischen Krankheiten ableitet, und ebenso sucht er der Einseitigkeit Jakobi's zu entfliehen, welcher blos vom Körper aus, von der physischen blindnothwendigen Naturthätigkeit und ihrem verkehrten Wirken die organischen Krankheiten so wie die Seelenleiden ableitet.

Groos sagt, die physische Medicin habe sich mit dem ganzen leiblichen und geistigen Menschen zu befassen; diese Ansicht scheidet nicht gehörig das somatische und pneumatische Element aus, und beschränkt sich nicht genug auf das physische und psychische relative Gebiet, innerhalb welchen sich die Krankheiten des Leibes und der Seele zu selbstständigen Leiden ausbilden.

In Bezug auf das spiritualistische Element, dem sich Heinroth gänzlich in seiner psychiatrischen Theorie hingegeben, und als Folge alle Krankheiten von Sünde und Schuld abgeleitet hat, finden wir, daß Groos der Theorie des Bösen von Heinroth noch zu sehr huldigt, indem er in einer psychi-

schen Negation, in der nicht erreichten Integrität und Reifheit der menschlich-geistigen Natur oder in dem nicht gehörig zur Entbindung gekommenen intelligenten Triebe zum Guten, aus welchem nothwendig das Immoralische hervorgehen soll, also im Unmoralischen die Wurzel zu den Seelenstörungen sucht, während doch nachzuweisen ist, daß von der höhern Sphäre aus auch ohne Sünde und Schuld Seelenstörungen entstehen können, obwohl zuzugeben ist, daß viele Seelenstörungen aus Sünde und Schuld entspringen.

In Bezug auf das materialistische Element hat Groos nicht bestimmt und klar den Antheil von organisch-leiblichem und organisch-körperlichem Einflusse zur Erzeugung von Seelenstörungen dargethan, indem er den Unterschied zwischen Körper und Leib nicht kennt.

Weiter in die Beurtheilung der Ansichten von Groos einzugehen, finde ich nicht für zweckmäßig und beschränke mich also auf das schon Mitgetheilte.

Als die Resultate der gemachten Mittheilungen und Erörterungen, sowie der kritischen Beurtheilungen möchten sich nun kurz folgende Ansichten feststellen lassen.

Die spiritualistische oder moralische Theorie von Heinroth ist einseitig, indem sie unwahr alle Seelenstörungen ja fast alle körperlichen Krankheiten von Sünde und Schuld oder von verkehrter böser Freithätigkeit ableitet, da doch erwiesener Maßen auch Seelenstörungen von somatischer Seite entspringen; aber wahr ist sie, insofern wirklich Seelenstörungen aus unvernünftigem, unsittlichem Leben hervorgehen.

Die materialistische Schule von Jakobi ist einseitig, indem sie unwahr alle Krankheiten als organisch-physische Leiden betrachtet und die Seelenstörungen nicht als wesentliche substanzielle Seelenleiden gelten läßt, da doch entschieden nachgewiesen werden kann, wie die Seele vom Geiste aus in Krankheiten eingetrieben werde; aber wahr ist sie, insoweit in der That viele Seelenstörungen nur als abnorme Reaktionen

des Seelenlebens auf das kranke organisch-physische Leben zu betrachten sind.

Die dualistische oder physisch-moralische Theorie von Groos beruht auf dem ganz richtigen Gefühl, daß von Seite der Natur wie der Intelligenz ein Beitrag und Antheil zur Erzeugung von Seelenstörungen angenommen werden müsse; nur ist bei der Verkennung der wahrhaften vierelementischen Natur des Menschen und des doppelten Gegensatzes im Menschen und in der Gesammtnatur die wissenschaftliche Begründung und Ausführung eines Systems von Seelenstörungen nicht möglich, so wie auch nicht einzusehen ist, auf welche Weise das commercium animi et corporis zu Stande komme, ohne daß einerseits die freie ethische Macht des Geistes und anderseits die blindschaffende Macht des Körpers aufgehoben werden.

Nach unserer Ansicht sind Leib und Seele die relativen Substanzen, innerhalb welchen die Krankheit sich bilden und festsetzen, und Körper und Geist sind die absoluten Mächte und Elemente, welche die entfernten Ursachen zu ihrer Entwicklung und Bildung darbieten, indem ebensowohl auf physischem wie auf moralischem Wege, oder von körperlichen und geistigen Einflüssen die leiblichen wie seelischen Krankheiten und Leiden ins Leben hereinbrechen können.

Die körperlichen oder physischen Einflüsse wirken unmittelbar auf den Leib und bringen, wenn sie schädlicher und feindlicher Natur sind, und nicht gleich überwunden werden können, offenbar Störungen und Krankheiten im leiblichen Leben hervor; erreichen diese leiblichen Störungen das höhere Nervensystem, besonders das Gehirn, so treten abnorme Reaktionen von Seite des seelischen Lebens auf, welche kurz dauernd sind bei einigen acuten Krankheiten, wo Delirien erscheinen, oder langdauernd bei chronischen Leiden, wo eigentlich sogenannte Seelenstörungen oder Wahnsinnsformen ins Leben treten; und wo die Seele leidet an verkehrten Thätigkeiten, da ist nothwendig

der Geist verdunkelt, verfinstert, latent, die Vernunft und die Freihet sind unterdrückt, sie können sich nicht äußern.

Die geistigen oder moralischen Einflüsse wirken unmittelbar auf die Seele und bringen, wenn sie schädlich sind und nicht bald durch die Vernunft und sittliche Macht überwunden werden, Störungen und Trübungen in der Seele hervor; sind diese Seelenstörungen und Kränkungen heftiger oder anhaltender Natur, so rufen sie nothwendig eine Störung und Kränkung im leiblichen Leben und zunächst im Leben des höhern Nervensystems hervor; sind die Einwirkungen nur vorübergehend, wenn auch heftig, so kann auch das leibliche Leben in seiner Mitstörung vorübergehend seyn; sind die Einwirkungen aber anhaltend oder tief greifend, so wird auch das leibliche Leben tiefer und nachhaltiger leidend mit ergriffen werden; in Folge des tiefen Eindrucks und der langdauernden Einwirkung auf das leibliche Leben, wird allmählig auch die körperliche Organisation mit ergriffen und es treten dann sichtbare Organ-Veränderungen hervor.

Es kann daher in einem Fall das Leiden vom Körper ausgegangen und durch den Leib in die Seele eingedrungen seyn und dadurch den Geist verdunkelt haben, und in einem andern Fall finden wir den Ursprung im Geiste, welcher die Seele verderbte, und den Leib kränkte und endlich im Körper Zerstörungen zurückließ.

Der einseitige Psychiatriker kann dann allerdings die Wirkung für die Ursache oder die Ursache für die Wirkung nehmen und also da, wo die Organveränderung eine entfernte Wirkung immoralischer Ursachen ist, die Ursache verkehrt in der Organveränderung oder im Körper suchen, und umgekehrt, wo eine Verdunklung des Geistes auftritt als entfernte Wirkung von Organveränderungen, die Ursache verkehrt im immoralischen Handeln oder im Geiste suchen.

Durch diese Mittheilungen und Erörterungen hoffe ich auch dem nicht ärztlich wissenschaftlich gebildeten Seelsorger die Einsicht und Ueberzeugung abgewonnen zu haben, daß der

Körper durch den Leib auf die Seele und durch diese erst auf den Geist einzuwirken vermag, also auf entfernte und vermittelte Weise, und umgekehrt, daß der Geist durch die Seele auf den Leib wirke und erst durch diesen auf den Körper, demnach auch auf entfernte und vermittelte Weise, wodurch das Reich der Freiheit, der Vernunft, der Sittlichkeit, des Rechts oder des Göttlichen mit dem Reiche der Nothwendigkeit, der Natur, der blindschaffenden Welt im Zusammenhang und Verbindung steht, ohne daß das eine Reich mit dem andern confundirt (wogegen der christliche Philosoph Anton Günther mit so starken Waffen kämpft) oder ihre Selbstständigkeit unmittelbar zerstört und aufgehoben werde.

Ferner hoffe ich überzeugt zu haben, daß die sogenannten Seelenstörungen zwar in der ideellen Substanz der Seele haften, aber nicht ohne wesentliche Theilnahme des leiblichen reellen Lebens zu Stande kommen oder dauernd werden können; indem bald durch die Seele auf den Leib vom Geiste aus, bald durch den Leib auf die Seele vom Körper aus der Erkrankungsprozeß seinen Ursprung nimmt und seine Ausbreitung entfaltet.

Ohne krankhafte Theilnahme des leiblichen oder natürlichen Lebens sind die Seelenstörungen nur Gemüthsaffekte und Leidenschaften, welche entweder bald vorübergehend sind, wie Zorn, Schreck ꝛc. oder auch langandauernd, wie Eifersucht, Rachsucht ꝛc., welche nur moralische Gebrechen und Uebel sind, indem sich der Behaftete der Schwäche, Schuld und Sünde wohl bewußt ist, aber nicht die moralische Kraft hat, oder sie nicht anwenden will, um sie zu überwinden.

So lange die Seelentrübungen nicht vom Leib ausgehen oder die Seelentrübungen nicht den Leib tiefer mit ergreifen, so lange sie, so zu sagen, noch im Binnenreich der Intelligenz, der Seele und des Geistes verweilen, wie die Affekte und Leidenschaften, sind sie nur moralische Schwäche, Gebrechen, Schuld, Sünde, und stehen noch in der Gewalt der moralischen, der Vernunft und der Freiheit fähigen Geistesmacht,

und können sich entweder von selbst aus der Schwäche erheben oder doch durch fremden Beistand zu sittlicher Erhebung und Kräftigung empor ringen.

Sobald aber die Seele vom Leibe aus hingerissen und überwunden wird, oder zu den Seelenstürmen und Trübungen noch das leibliche Leben als krank beigesellt wird, so daß ein gegenseitiges Leiden entsteht, mithin ein Naturhemmniß eintritt, welches die moralische Macht, die Vernunfteinsicht und die freie Willenskraft des Geistes verdunkelt, unterdrückt, latent macht, dann ist es eine wirkliche, kürzere oder längere Zeit dauernde Seelenstörung.

Allerdings gibt es Fälle, wo zwischen moralischen Gebrechen und Seelenstörung die Grenze schwer zu bestimmen ist, so wie es ja auch im physischen Gebiet manche Fälle gibt, welche schwer eine Grenze ziehen lassen; so ist der Zornausbruch ein moralisches Uebel, welches nahe an die Wahnsinnsform der Wuth grenzt und manchmal die täuschendste Aehnlichkeit darbietet, so daß nur die Kürze des Anfalls den schlagendsten Unterschied kund gibt; auf dem physischen Gebiet zeigt sich manchmal bei reizbaren Personen eine Aufregung des Blutsystems, welche nahe an das pathologische Phänomen der Congestion, des Fiebers grenzt, und in der That nur in der Kürze der Dauer den bestimmtesten Unterschied an Tag legt. Aber läugnen wird man nicht können, daß die moralischen Zornausbrüche in Wuth übergehen können, so wie die physischen Blutaufregungen in Congestion, so daß die unbestimmte Linie überschritten wird und Seelenkrankheit und Leibeskrankheit in das wirkliche Leben eintreten.

Nachdem ich nun die pathologischen Zustände der Seele als wirkliche Seelenstörungen nachgewiesen, ihre verschiedenartigen Entstehungsweisen aufgezeigt, ihre Verwandtschaft mit den moralischen Gebrechen angedeutet, so wie ihren Unterschied von denselben, ferner die verschiedenen Theorien der Seelenstörungen, soweit sie meinem Zwecke angemessen schienen, auf-

geführt und beurtheilt habe, so erübrigt mir, den Antheil zu erörtern und nachzuweisen, welchen der Seelsorger an der Behandlung der Seelenkranken nehmen kann und soll.

Halten wir die Ansicht fest, daß die Seelenstörungen, obwohl sie Krankheiten der Seele sind, doch nothwendig auch zugleich Krankheiten des Leibes sind, indem sie sonst nur moralische Gebrechen wären und als solche vom sittlichen und vernünftigen Geiste überwunden werden könnten. Aber als gleichzeitige Krankheiten des Leibes, welche auf einer natürlichen Lebensstörung beruhen, wodurch die intelligente Potenz des Menschen durch die blindwirkende Macht der physischen Natur gehemmt und gebunden ist, machen sie zunächst ihre Forderung an die physische Hilfe, also an den Arzt. Denn das wird wohl als sich von selbst verstehend zugegeben werden, daß man die intelligente Natur des Menschen, also Seele und Geist, so lange nicht behandeln oder direkt auf sie einwirken kann, als sie noch in den Banden der Naturhemmungen gefesselt sind; nur dann, wenn die hemmenden Schranken, welche der Seele und dem Geiste von der krankhaften Naturthätigkeit angelegt wurden, beseitigt oder wenigstens so weit gebrochen sind, daß die intelligente Empfänglichkeit und Rückwirkungskraft erwacht ist, kann auch die moralische Hilfe und der religiöse Beistand durch den Seelsorger gereicht werden.

Der moralisch-religiöse Beistand des Seelsorgers beschränkt sich daher auf jene Zeitmomente, in welchen die intelligente Thätigkeit auf sich einwirken läßt und diese Zeitmomente sind:

1) im Anfange oder in der vorbereitenden Entwicklungsperiode der Seelenstörungen;

2) im Ausgange oder in der vorgeschrittenen Rückbildungsperiode;

3) in den periodischen oder auch unperiodischen lichten Zwischenräumen, oder in den sogenannten lucidis intervallis der Seelenstörungen;

4) in der gänzlich krankheitsfreien Zeit, also im Zustande der erlangten Gesundheit, worin vor möglichen Rückfällen gesorgt werden soll und kann.

Der Seelsorger kann am gedeihlichsten und segenvollsten seine moralisch-religiöse Hilfe entfalten, wenn die Seelenstörungen vom geistigen und moralischen Gebiete aus sich entwickeln wollen oder entwickelt haben.

In dieser Beziehung erlaube ich mir die wichtigsten und häufigsten Momente zur Erzeugung von Seelenstörungen zu bezeichnen, und so weit es nöthig scheint, in die Sache näher einzugehen, denn nur wenn man die wichtigsten und häufigsten Ursachen genau und richtig kennt, kann man auch sichere und gründliche Hilfe leisten.

Eine der häufigsten und fruchtbarsten Quellen, woraus die Seelenstörungen entspringen, ist nach allgemeiner Erfahrung das Heer sinnlicher Lüste und Leidenschaften, welche sich auf die Befriedigung des Geschlechtstriebes, des Hungers und Durstes beziehen.

Was den Geschlechtstrieb betrifft, so kann dessen zu frühzeitige, oder zu übermäßige oder auf unnatürliche Weise vollzogene Befriedigung auf die ganze menschliche Natur zerstörend einwirken, und zwar sowohl auf physischem und als auf moralischem Wege kann sich die Zerstörung einstellen.

Auf physischem Wege bereitet sich die Zerstörung dadurch vor, daß durch den Mißbrauch der Geschlechtsliebe das Nervensystem geschwächt, gereizt oder abgestumpft wird.

Wenn aber das Nervensystem und besonders das cerebrale Centralsystem, durch welches die psychischen Funktionen zunächst vermittelt werden, an Schwäche mit Reizung oder Abstumpfung und endlicher Desorganisation leidet, so muß nothwendig auch das Seelenleben von einer krankhaften Reaktion ergriffen und mithin selbst leidend werden, und dieß psychische Leiden kann bis zur Verdunklung und Unterdrückung der geistigen, vernünftigen und freien Thätigkeit sich steigern, und so eigentliche und wahre Seelenkrankheit entstehen, welche

sich entweder nach Heinroth vorherrschend durch Exaltation des gestörten Seelenlebens als Verrücktheit, Wahnsinn oder Manie, jenachdem mehr die erkennende, oder fühlende, oder wollende Seite mit Reizung des Nervensystems erkrankt ist, oder durch Depression des Nervenlebens und gestörten Seelenlebens wie Melancholie, Willenlosigkeit und Blödsinn auszeichnet.

Auf dem physischen Wege dringt also der Krankheitsprozeß von der somatisch-physischen Seite hinauf in die psychisch-pneumatische Natur des Menschen, und zieht so das innere und höhere Leben im Menschen in das Verderben fort.

Aber auch auf moralischem Wege kann und wird das Verderben sich bereiten und zerstörende oder zerrüttende Entwicklung herbeiführen.

Denn der Mißbrauch und die Unnatur des Geschlechtsgenusses ist ein moralisches Uebel, ist Schuld, Sünde und Laster, welche den Unglücklichen mit den Skorpionsstichen der Reue, der Verzweiflung, der moralischen Vernichtung verfolgen, welche ihm die Schreckbilder einer verlornen Vergangenheit und einer vernichteten Zukunft vorhalten, indem ein physisch und moralisch vergiftetes Leben keines Genusses und keiner Arbeit mehr fähig ist. So kann ein durch moralische Verzweiflung vergiftetes und zerrüttetes Gemüth sehr leicht Seelenstörung hervorrufen.

Der zu frühzeitige oder übermäßige oder unnatürliche Geschlechtsgenuß kann demnach auf dreifache Weise Seelenstörungen herbeiführen; nemlich entweder auf somatisch-physischem Wege, indem Zerrüttung der körperlichen Organe und der Lebenskraft verderbend auf Seele und Geist zurückwirken; oder auf pneumatisch-psychischem Wege, indem das peinigende Gefühl der Reue und das schreckliche Bewußtseyn der Schuld eine Seelenzerrüttung hervorrufen, oder daß endlich die physische Zerstörung des Körpers und die moralische Zerrüttung des Geistes zusammenwirken, um die Seele in Krankheit zu stürzen; der letztere Fall ist der gewöhnlichere und häufigere.

Der Seelsorger, wenn er sich die Thatsache entweder durch Geständniß, oder durch eigene Beobachtung, oder durch umsichtige Erkundigung, oder durch Berathung mit dem Arzte vergewissert hat, muß zu den Zeiten der intelligenten Empfänglichkeit das Individuum durch Belehrung, Ermahnung, Abschreckung und sittlich-religiöse Erhebung, je nach der Natur des Individuums angewendet, bessern.

Wie die Wollust, so richtet auch die Völlerei als Mißbrauch im Genusse der Speisen und geistigen Getränke den Menschen zu Grunde; mehr jedoch schadet der Mißbrauch geistiger Getränke und kömmt auch häufiger vor.

Der Mißbrauch der Nahrungsmittel und besonders der erhitzenden Speisen und Getränke schadet offenbar durch das Uebermaß der Reizung, welche sie im Blut- und Nervensystem hervorrufen, so wie durch Ueberfüllung mit erhitzenden Substanzen, wodurch nothwendig die Sensibilität des Nervensystems alterirt und die Säftemasse verdorben werden; endlich pflegen sich organische Veränderungen einzustellen in Folge der anhaltenden Reizung und Umänderung der bildenden Flüssigkeit.

Wenn aber die somatisch-physische Sphäre krankhaft beschaffen ist und hinaufreicht bis zum cerebralen System, dann müssen nothwendig krankhafte Reaktionen von Seite des psychischen Lebens auftreten, und wenn sie so weit gehen, daß der vernünftige und freie Geist unterdrückt wird, dann haben wir eine offenbare Seelenkrankheit vor Augen.

Wie entschieden namentlich die geistigen Getränke, und besonders die gebrannten Wasser das Hirnleben ergreifen und die Seele krank machen, zeigt offenbar der sogenannte Säuferwahnsinn, (Mania potatorum, Delirium tremens,) indem diese Krankheit eine eigenthümliche Wirkung und Folge des Mißbrauchs des Branntweintrinkens ist.

So werden Seele und Geist auf somatisch-physischem Wege ins Verderben fortgerissen und Seelenkrankheit erzeugt.

Aber nicht blos auf somatisch-physischem Wege bereitet sich der Untergang des Innern und Höhern im Menschen vor, sondern auch auf moralischem Wege. Denn auch hier, wie bei der Wollust werden die schrecklichen Gewissensbisse über verschwendetes Vermögen und über andere durch das Saufen hervorgegangene Verluste an Gut und Ehre zermalmend auf die Seele einwirken und diese zerstörende Wirkung auch auf das physische Leben fortpflanzen; häufig werden die physischen und moralischen Leiden zusammen die Seele in die Fesseln des Wahnsinns werfen.

Auch hier wird der Seelsorger, nachdem er sich von der Thatsache der Völlerei durch Geständniß, oder Selbstbeobachtung, oder durch Erkundigung, was bei diesem Laster nicht schwer geschehen wird, Gewißheit verschafft hat, durch Belehrung, Ermahnung, Abschreckung und moralisch-religiöse Erhebung das Individuum zu retten suchen.

Eine zweite nach Esquirol höchst ergiebige und reiche Quelle zu Seelenstörungen erhebt sich in Leidenschaften, die auf Selbstsucht, auf maßlos gesteigertem Selbstgefühl und Selbstantrieb beruhen, und zwar entweder in einer ungemessenen Lust am eigenen Selbst, wie die Eitelkeit, der Stolz und Hochmuth, oder durch die Lust und Sucht nach Besitz, Herrschaft und Anerkennung, wie Habsucht, Herrschsucht, Ehrsucht und Ruhmsucht.

Das Wort Sucht deutet schon einen krankhaften, maßlosen Zustand in der Verfassung der Seele und in ihrem Verhältnisse zum sittlichen Geiste an.

Der vernünftige und sittliche Geist kann das maßlos gesteigerte Selbstgefühl in der Eitelkeit, im Stolze, im Hochmuthe und in der Bewunderung seiner Vortrefflichkeit nicht mehr beherrschen und mäßigen; ebenso wird derselbe von dem ungemessenen Triebe nach physischem und geistigem Besitze in der Habsucht, in der Herrschsucht und in der Ehrsucht überwältigt. Jedoch haben wir in dieser excessiven Lust und Sucht nur erst moralische Uebel; welche der sittliche

Geist nicht Kraft, Einsicht und Willen genug hat, zu bändigen, und sie sind also nur entfernte Ursachen zu Seelenstörungen.

Zu Seelenstörungen führen sie aber sicher dann, wenn ihrem Weiterstreben und Umsichgreifen entweder keine Schranke gesetzt wird, so daß der sittliche und vernünftige Geist endlich ganz unterdrückt und überwältigt wird durch ihr ungeheures Wachsthum, oder wenn ihrem umsichgreifenden energischen Bestreben eine plötzliche von Aussen entgegentretende Schranke gesetzt wird, die eine heftige moralische Reaktion hervorruft.

Sowohl die anhaltende Aufregung, Exaltation, die mit dem stets fortschreitenden Wachsthum der Selbstsucht und Selbstlust in den genannten Leidenschaften verbunden ist, als die plötzliche heftige Aufregung, welche eine äußere gewaltsame Beschränkung oder Unterdrückung dieser Lust und dieses Triebes hervorruft, wirken auf die endliche Größe der physischen wie psychischen Natur des Menschen ein und bringen nothwendig Seelenstörungen hervor.

Dieser Vorgang kann um so leichter geschehen, als die leidenschaftlichen Gefühle und Antriebe so ganz tief in der substanziellen Natur der Seele wurzeln und darum in engem Verbande mit dem natürlichen Leben stehen, daher ihre Aufregung und wachsende Energie nothwendig das cerebrale Nervensystem reizen, consumiren und krank machen muß.

Der Seelsorger wird sich genau um die Quellen der Seelenstörungen bekümmern, und wo er die genannten Leidenschaften als hauptsächliche Ursachen auskundschaftet, wird er mit aller Klugheit und Kraft denselben entgegen wirken und sie bekämpfen, wozu ihm die christliche Religion reiche Mittel an die Hand gibt, die dem Arzte nicht so reich und so gewandt zu Gebote stehen, wie auch seine mehr äußerliche Stellung es nicht gestattet, in das innere moralisch-religiöse Leben so mächtig und so angelegentlich einzugreifen.

Eine dritte nach Esquirol sehr reiche, vielleicht die ergiebigste Quelle zu Seelenstörungen finden wir in Gemüthsaffectionen, welche zu der zweiten Gruppe gerade entgegen gesetzt

sich verhalten und sich als ein niedergeworfenes und zusammengedrücktes Selbst in Gefühl und Trieb aussprechen, wie Furcht, Angst, Schreck, Reue, Gram, Kummer, Sorgen, Verdruß, Aerger ꝛc.

In allen diesen Gemüthsaffecten finden wir die belebende Lust des Selbstgefühls in verzehrenden Schmerz verwandelt und die erhebende Thätigkeit des Selbsttriebs in vernichtende Ohnmacht zurückgeworfen, während die zweite Gruppe sich auszeichnet durch maßlos gesteigerte Lust des Selbstgefühls und schrankenlos hervortretende Thätigkeit des Selbsttriebes.

Die zweite Gruppe wirkt durchaus aufregend, exaltirend auf das ganze menschliche Selbst, auf Seele und Leib und schadet durch übermäßige entweder anhaltende oder plötzlich gesteigerte Anspannung und Thätigkeit, dagegen die dritte Gruppe unterdrückend, deprimirend auf das ganze menschliche Selbst, auf Seele und Leib wirkt und dadurch schadet, daß die leiblich-seelische Lebenskraft nicht wohlthätig erregt und erhöht, sondern direkt gelähmt wird.

Wie vernichtend wirkt steter häuslicher Kummer, wie nagen Nahrungssorgen, wie verzehrt Gram über verlornes Gut, wie zerreibt Aerger über getäuschte Hoffnungen? Diese Geier zerfleischen das menschliche Herz und stürzen die Seele hinab in die Nacht der Verzweiflung.

Wie tief und innig das innere und höhere Leben des Menschen in der sinnlichen Natur und in der physischen Lebenskraft wurzelt, und in Zusammenhang steht, zeigen die Wirkungen der Freude und des Schrecks, indem ja Erfahrungen genug vorliegen, daß plötzliche heftige Freude und ebenso der Schreck das Leben tödeten oder, in geringerer Energie der Wirkung die Furcht die Haare über Nacht erbleichte.

Es ist wohl in der Natur der Sache gegründet, daß die zweite Gruppe von Gemüthsaffektionen Seelenstörungen hervorruft, welche sich im Allgemeinen durch Aufregung der Lebensthätigkeiten auszeichnen, dagegen die dritte Gruppe, wenn sie zu Seelenstörungen hinüberführt, im allgemeinen

durch Herabstimmung der Lebensthätigkeiten sich kund gibt; diese Erscheinungen können dem Seelsorger schon Winke genug geben, welche Ursachen derselbe besonders anzuklagen und zu bekämpfen habe.

Bei der dritten Gruppe hat der Seelsorger, dessen Stellung ihn ganz zum Seelenarzte der Unglücklichen macht, dem Kranken alle Liebe und Sorgfalt zur Erwärmung und Belebung des in Schmerz und bis zur Vernichtung erstarrten Selbstgefühls und Selbsttriebs zuzuwenden, während derselbe bei der zweiten Gruppe, freilich oft mit vieler Umsicht, dem maßlos gesteigerten Selbstgefühl und dem schrankenlos umgreifenden Selbsttrieb eine Herabstimmung und Umdämmung entgegen zu stellen hat.

Eine vierte Quelle zu Seelenstörungen eröffnet sich in den Affekten und Leidenschaften, welche sich als Liebe und Haß, mit ihrer Eifersucht, Rachsucht ꝛc. in tiefen und innigen Gemüthsbewegungen und Erschütterungen kund geben.

Nichts durchglüht und durchdringt das ganze menschliche Leben so innig und so tief als Liebe und ihr Gegensatz der Haß.

In dem geliebten Gegenstande geht das liebende leidenschaftliche Selbst in Lust und Trieb unter, es vereinigt sich mit ihm, wird mit ihm Eines und Dasselbe. Wird nun dem leidenschaftlich Liebenden der geliebte Gegenstand geraubt, sei's durch äußere Gewalt oder durch den Tod, so empfindet er sein eigenes Selbst vernichtet und in diesem ungeheuren moralischen Schmerze geht leicht die Seele in der Nacht des Wahnsinns unter.

Wenn aber der leidenschaftlich geliebte Gegenstand durch Untreue und namentlich unter mancherlei kränkenden Verhältnissen und Umständen sich vom Liebenden losreißt, dann tritt häufig der glühendste Haß an die Stelle der heißesten Liebe, und dieser heftige und erschütternde Gemüthsaffekt und extreme Gegensatz kann die Seele in Wahnsinn stürzen.

Auch hier hat der Seelsorger nach durchschauten Verhältnissen die tiefen Wunden, welche dem menschlichen Herzen geschlagen wurden und die Seele in Verirrung warfen, mit tröstender geistlicher Pflege zu besorgen und zu heilen.

Eine fünfte Quelle zu Seelenstörungen ist in den moralisch-religiösen Beziehungen und Richtungen, im Glauben und Gewissen zu suchen.

Dem Menschen ist ein religiöser Sinn und Trieb angeboren, welcher der Leitstern des ganzen irdischen Lebens seyn soll. Die Religion ist ein menschliches Bedürfniß, wie die Kunst, die Wissenschaft. Es kommt nun Alles darauf an, wie dieser angeborene religiöse Sinn und Trieb geleitet und erzogen wird.

In welchem Menschen der vernünftige und freithätige göttliche Geist aufgeschlossen und dessen Kopf und Herz gleichzeitig erleuchtet und erwärmt ist von den Strahlen der Sonne, welche von jenseits in die Nacht des irdischen Lebens brechen, der mag sich glücklich preisen, indem in ihm eine große Schutzwehr gegen viele physische und moralische Gebrechen und Leiden errichtet ist.

Es gibt aber auch Unglückliche, welchen eigenthümlich feindliche Verhältnisse in der frühesten Jugend schon den religiösen Sinn und Trieb unterdrückt oder verschüttet haben, und die durch diesen Verlust zum rohen Sinnenmenschen, zum Thier herabgewürdigt wurden.

Solche unglückliche Menschen, welchen der religiöse Sinn und Trieb, Glaube und Gewissen, gleichsam der moralisch-religiöse Instinkt vertilgt oder geraubt wurde, kommen mir vor wie Thiere, welchen der thierische Instinkt, gleichsam das natürliche Gewissen verloren gegangen wäre.

Solche Menschen stürzen sich von Leidenschaft in Leidenschaft und gehen häufig in Seelenzerrüttung über als entfernte Folge ihrer Religionslosigkeit und aller damit verbundenen Uebelstände.

Der göttliche Sinn und Trieb des Menschen, welcher im richtig aufgeschlossenen vernünftigen und freithätigen Geiste Kopf und Herz zugleich erleuchtet und erwärmt, kann sich aber durch falsche Erziehung und Bildung zersetzen und in zwei einseitige Richtungen nnd Bewegungen auslaufen.

Einerseits bildet sich eine blose Religion des Kopfes oder des Verstandes, welcher die göttlichen Beziehungen nur denken und dadurch in ein begreifendes Wissen umwandeln und umfassen will; andrerseits entwickelt sich eine blose Religion des Herzens oder des Gefühls, welches die göttlichen Beziehungen des Menschen nur fühlen und in ein ahnendes Glauben umsetzen und einschließen will.

Abgefallen vom vernünftigen Geiste und abgelöst vom beobachtenden Sinne laufen beide einseitige Richtungen des religiösen Sinnes und Triebes Gefahr in große Irrthümer zu fallen und störende Wirren in das Leben zu bringen, woraus sich bei irgend gegebener Anlage Seelenleiden entwickeln können.

Der einseitige Verstand, ein gebrochenes Licht ohne Wärme, eine untergeordnete Potenz des Erkennens, wenn er sich aufwerfen will zum alleinigen Richter über die Beziehungen und Verhältnisse des Menschen zu Gott und zur Welt, und wenn er alle die wunderbaren religiösen und metaphysischen Geheimnisse durchdringen und begreifen will, kann bei der Unmöglichkeit diesen Zweck zu erreichen gar leicht sich hintersinnen und verrückt werden.

Das einseitige Gefühl, wenn es in seiner lichtlosen Wärme alles Denken und Erkennen ausschließen will und in seinem gläubigen Ahnen und in seiner schauenden Entzückung sich in das Meer der Unendlichkeit versenkt, kann in dieser bodenlosen Schwärmerei und mystischen Umneblung leicht in die Arme des Wahnsinns geführt werden.

Merkwürdig ist die nahe Verwandtschaft der religiösen Schwärmerei mit den Geschlechtsverirrungen, daher auch in der heutigen Zeit Pietismus und Muckerthum so großes Aufsehen erregen.

Für diese Erscheinungen läßt sich eine doppelte Ursache auffinden.

Einmal dient offenbar die Religion als Deckmantel für absichtliche geschlechtliche Bestrebungen, und dadurch werden unerfahrene und unschuldige Menschen von bösen und schlechten Personen verführt und betrogen.

Dann liegt aber noch eine tiefere Ursache zu Grunde, nemlich die tiefe und innige Verkettung des sentimentalen Gefühls mit dem Naturleben überhaupt. Der Verstand liegt der Vernunft des Geistes näher, das Gefühl der Sinnlichkeit der Natur; daher sehen wir den Intellektualismus nicht in diese Gefahr gerathen, wohl aber die Sentimentalität; und wenn jener die Pietisterei und Muckerei mitmacht, so ist es bei ihm schlimme Absicht, Betrug, bei jener aber ist es eine Selbsttäuschung.

Die höchste unnatürliche phantastische Verzückung des Gefühls steigert das ganze Gefühlsleben und regt das Nervensystem gleichzeitig auf, daher auch häufig convulsivische Bewegungen auftreten; und da kann es nicht so unbegreiflich erscheinen, wenn auch, besonders in Gesellschaft beiderlei Geschlechts, das Gefühl und der Trieb im sexuellen System aufwacht und Befriedigung instinktmäßig sucht.

Der Seelsorger hat daher bei Personen, deren religiöser Sinn und Trieb gleichsam überschüttet ist und begraben in sinnlicher Verthierung, den moralisch-religiösen Instinkt wieder zu erwecken und zu beleben.

Bei Personen mit einseitiger Verstandesbildung hat der Seelsorger das antagonistisch unterdrückte Gefühl zu erheben, so wie er bei einseitiger Gefühlsrichtung den antagonistisch unterdrückten Verstand zu erleuchten hat; bei beiden aber muß der Seelsorger auf die Erhebung zum gleichzeitig erwärmenden und erleuchtenden vernünftig-freithätigen Geiste hinwirken, vor welchem alle Einseitigkeiten verschwinden.

Besondere Aufmerksamkeit hat der Seelsorger der religiösen Sectirerei, der Pietisterei und dem Muckerthum zuzu-

wenden, indem hier gar zu leicht der sinnliche Bocksfuß sich versteckt hält.

Bei allen bisher entwickelten Ursachen zur Erzeugung von Seelenstörungen hat der Seelsorger eine Hauptrolle zu spielen, indem sie vorzugsweise moralische Momente sind und ins Gebiet der Seelsorge gehören; gleichwohl wird der Seelsorger bei der Mitwirkung von physischen Elementen unbedingt den Arzt in Mitthätigkeit ziehen, und diesen die Hauptrolle spielen lassen, namentlich dann, wenn die Seelenstörung wirklich ausgebrochen und vorzugsweise oder allein von physischen Ursachen und Störungen ausgegangen ist.

Physische Ursache zu Seelenstörungen kann Alles werden, was direkt oder auch indirekt das Cerebralnervensystem auf eine bedeutende Weise mechanisch oder dynamisch verletzt, reizt oder unterdrückt, was aber gänzlich in das Gebiet des Arztes fällt, daher von mir ganz übergangen werden kann.

Noch erlaube ich mir eine kurze Uebersicht und charakteristische Bezeichnung der wichtigsten Formen von Seelenstörungen mitzutheilen, wobei ich mich besonders an den großen empirischen Beobachter Esquirol halte, da es mir hier nicht um eine streng wissenschaftliche Klassification zu thun ist.

Blödsinn ist jene Form von Seelenstörung, worin eine gänzliche Abspannung und Abstumpfung des Selbstgefühls und Selbsttriebs, des seelischen und leiblichen Lebens eingetreten ist, man möchte sagen eine Erstarrung, eine Art Winterschlaf der ganzen menschlichen Natur.

Tobsucht zeichnet sich durch eine entgegengesetzte gänzliche Aufregung und Aufstörung des Selbstgefühls und Selbsttriebs, des leiblichen und seelischen Lebens aus, die ganze menschliche Natur stellt einen Aufruhr, eine Art von Gewittersturm vor.

Diese beiden Formen von Seelenstörung bilden die äußersten Grenzen im Gebiete des krankhaften Seelenlebens überhaupt; denn alle Seelenstörungen können zur Tobsucht sich emporsteigern oder zum Blödsinn herabsinken, daher beide

Fälle schlimm sind; denn in der Tobsucht ist eine totale Verwirrung und eine äußerste Aufregung aller Lebensthätigkeiten, im Blödsinn eine totale Erstorbenheit aller Lebensthätigkeiten eingetreten.

Innerhalb dieser beiden äußersten Grenzen des krankhaften Seelenlebens liegen die übrigen minder schwierigen und mehr mannigfaltigen Formen von Seelenkrankheiten.

Ich zeichne als wichtig und interessant für den Seelsorger die Arten von Monomanie aus, wohin besonders die Monomanie der Säufer, der Brandstifter, der Mordsüchtigen und Selbstmörder gehören.

Von der Monomanie der Trunksüchtigen stellt Esquirol folgendes auf: „Im Anfange der Seelenkrankheit ist bald der Magen in einem eigenthümlichen Zustande, der den Kranken im höchsten Grade empfindlich schwächt, dann fordert der Magen starke Getränke; bald ist das Psychische geschwächt, der Kranke ist dann ohne Energie, unfähig zu denken und zu handeln; er wird von Langeweile und Grämlichkeit niedergebeugt, trinkt anfangs um sich aufzuregen, und bald nachher betrinkt er sich. In beiden Fällen ist das Bedürfniß zu trinken instinktartig, herrschend, unwiderstehlich — er wird gefährlich, wenn er seine Neigung nicht befriedigen kann.“

Esquirol hat richtig das physische und psychische Element in der Monomanie der Trunksüchtigen aufgefaßt; das durch geistige Getränke künstlich erregte Bedürfniß der gegenseitigen Erregung von Seele und Leib, woran sie durch das Trinken gewöhnt sind, ist ein herrschendes geworden, worüber der moralische Geist nicht mehr Herr werden kann. Das auf Gemeingefühl sich gründende Selbstgefühl der Seele ist abgespannt und abgestumpft, weil das Gemeingefühl, welches im Nervensystem wurzelt, herabgestimmt und geschwächt ist; es wird also eine Belebung verlangt und dieß erfordert geistige aufregende Getränke. Wenn dem nach künstlichem oder nach gewohntem Reize verlangenden Selbstgefühl und Selbsttrieb

keine Befriedigung gestattet wird, so entsteht eine leidenschaftliche Aufregung, eine die ganze moralische Kraft überwältigende Lüsternheit, und dieß ist der monomanische Zustand des Trunksüchtigen.

Die Monomanie der Brandstiftungssüchtigen tritt sowohl durch Leidenschaften hervor, was meistens der Fall ist, als auch ohne Leidenschaft, wie bei Blödsinnigen und in der Geschlechtsentwicklung begriffenen Mädchen. Vielleicht geschieht die Brandstiftung bei Blödsinnigen nur aus thierischem Nachahmungstrieb oder aus dem instinktmäßigem Triebe nach Belebung und Aufregung ihres erstarrten Selbstgefühls und Triebs, welches durch eine Flamme befriedigt wird, oder in manchen Fällen ganz und gar unwillkührlich.

Die Brandstiftungssucht bei sich entwickelnden Mädchen kann vielleicht dadurch erklärt werden, daß sie ebenfalls eine Art von sonderbarer Belebung und Befriedigung ihres krankhaften Selbstgefühls und Selbsttriebes instinktmäßig bedürfen, was eine auflodernde Flamme, die auch alle Kinder reizt und ergötzt, gewähren mag, oder daß sie in einem Zustande von Aufregung sich befinden, welcher sie wie Berauschte zu Zerstörungen hinreißt. Auf jeden Fall ist die Entwicklung bei manchen Mädchen so eigenthümlich einwirkend auf das organische Nervensystem, daß dieß Störungen und Kränkungen mancherlei Art erleidet und sympathisch auf das Cerebralnervensystem zurückwirkt; daraus lassen sich dann mitleidende Zustände des Seelenlebens leicht erklären.

Sehen wir doch bei manchen reizbaren Frauen beim Eintritte ihrer Menstruation und besonders während der Schwangerschaft mancherlei sonderbare und auffallende Gelüste und Getriebe sich entwickeln, die nahe angrenzen an Seelenstörungen.

Die Monomanie der Mordsüchtigen ohne Leidenschaft, welche also nicht durch äußerliche Anläße hervorgerufen wird, ist häufig und höchst merkwürdig.

Nach Esquirol haben alle Mordsucht-Monomanen eingestanden, daß sie in ihrem Innern irgend etwas empfinden, worüber sie keine Rechenschaft ablegen können, daß sie einen eingenommenen Kopf und eine Trübung und Störung im Verständniß ꝛc. bemerken; zugleich klagen sie über Bauchschmerzen, Brennen in den Eingeweiden, Hitze vom Unterleibe zum Kopfe aufsteigend, Pulsation im Innern des Schädels, Schlaflosigkeit ꝛc.

Die angeführten krankhaften Erscheinungen betreffen offenbar Leib und Seele zugleich und zeigen ein fast untergegangenes Selbstgefühl, welches nach Erregung und Belebung ruft, daher die aufregendsten Reize verlangt, wie geistige Getränke, Streit, Zorn, Zerstörung, Mord, welcher offenbar der krasseste Lebensreiz für eine fast bis zur Bestie herabgesunkene Intelligenz ist. Manchmal ist der blinde Antrieb zum Mord so heftig und plötzlich, daß er augenblicklich vollführt wird; in andern Fällen ringt noch das bessere Selbst im Menschen mit der Mordlust, wenn der Geist noch nicht ganz unterdrückt ist, und es entsteht dann ein furchtbarer Kampf im Innern und eine schreckliche Angst. Nach vollzogenem Morde schwinden Aufregung und Angst, sie fühlen keine Furcht und Gewissensbisse, ihr Opfer betrachten sie sogar mit kaltem Blicke und Zufriedenheit.

Man bemerkt nicht selten bei solchen mordlustigen Monomanen eine große Anstelligkeit, List und Schlauheit unter den Umständen, unter welchen sie ihr Opfer erwürgen, und man möchte in Zweifel gerathen, ob Sie nicht zurechnungsfähig erklärt werden dürften!

Allein man vergesse hierbei nicht zwischen Seele und Geist zu unterscheiden; hier ist nur die Seele thätig, welche ja auch ihre eigenthümlichen Fähigkeiten, ihre Instinkte, Sinne und Triebe, ihre List und Verschlagenheit gleich dem Thiere mit seiner Seele besitzt.

Man beobachte die Thiere, welche Anstelligkeit, List und Schlauheit sie anwenden, um ihr Opfer zu umgarnen und

zu gewinnen. Man sollte versucht werden, ihnen hierbei menschlichen Verstand zuzuerkennen und gleichwohl wird Niemand sie zurechnungsfähig erklären.

Nach meiner Ansicht fallen die Mordmonomanen zurück in das blose thierische Seelenleben; der höhere vernünftige und freithätige Geist ist latent geworden, sie sind unzurechnungsfähig, denn bei ihnen bleiben nur noch die niedern instinktmäßig wirkenden Seelenfähigkeiten thäthig; daher sie mit thierartiger Anstelligkeit und List ihr Opfer suchen und erwürgen, und nach vollbrachter That das Opfer kaltblütig und mit zufriedenen Blicken betrachten; sie verfahren also nicht wie Menschen mit Vernunft und Freiheit begabt und eines sittlichen Gefühls und Strebens bewußt, sondern wie Thiere, welche eine grausenhafte sinnliche Lust und einen unwiderstehlichen Trieb befriedigen.

Die Monomanie des Selbstmords hat einen physischen und psychischen Grund; bald hat er seine entfernten Ursachen in moralischen, bald in physischen Elementen, also bald im Geiste, bald im Körper.

Aus dem körperlichen Elemente entspringen dann die Ursachen zum Selbstmorde, wenn physische Zerrüttung der körperlichen Organisation oder anhaltende große Schmerzen das Leben zur Last und zur Qual machen, und dadurch den Geist überwältigen; und aus dem geistigen Elemente entspringen sie dann, wenn moralische Schmerzen, Leidenschaften, Verzweiflung über Verlust physischer und geistiger Güter, oder im Anblick einer schrecklichen Zukunft, die moralische Kraft überwältigen, das Leben unerträglich und den Tod vorziehen machen.

Nach ärztlichen Beobachtungen bestimmen weit weniger und seltener die physischen Leiden und Uebel zum Selbstmorde, als die moralischen; denn die natürliche Liebe zum Leben und der natürliche Abscheu vor dem Tode bewahrt sich viel mächtiger bei dem aus nicht moralischen Ursachen zerrütteten Menschen; auch hängt der Mensch noch an dem

letzten Scheine von Hoffnung im physischen Leiden; dagegen die meisten Selbstmorde aus moralischen Ursachen hervorgehen, weil der leidenschaftliche Schmerz keine Hoffnung und keine Rettung mehr erblickt.

Sehr häufig geht die Selbstmords-Monomanie hervor aus einem durch sinnlichen Genuß erschöpften Leben, oder aus einem thatenlosen leeren Leben, so daß Ekel und Langweile am Leben, Unvermögen des Genusses und der Arbeit das Selbstgefühl und den Selbsttrieb zu einer Aufregung und zur Verzweiflung und so durch die geringste Veranlassung zum Selbstmorde antreiben, wogegen der moralische Geist nicht mehr mächtig genug zu kämpfen vermag.

Noch kann man eine Monomanie der Wollüstlinge aufstellen, indem durch Uebermaß oder durch Unnatur des befriedigten Geschlechtstriebes gleichsam der ganze Sinn und der einzige Trieb der Seele nach dem Geschlechtsleben gerichtet oder dort concentrirt ist.

Wie beim Trinker durch übermäßige Reizung mittelst geistiger Getränke ein unnatürlich erregtes Bedürfniß und Verlangen nach dem gewohnten Reize entsteht, und bei der Nichtbefriedigung eine leidenschaftliche Lüsternheit, ein unwiderstehlicher Trieb nach dem geistigen Getränke hervorbricht, namentlich beim Anblick solcher Reizmittel; so entsteht auch beim Wollüstlinge durch maßlose Reizung seines Geschlechtstriebs ein unnatürlich erregtes Bedürfniß und glühendes Verlangen nach dem gewohnten Reize, und bei einiger Zeit ausgesetzter Befriedigung tritt namentlich beim Anblick eines Gegenstandes eine leidenschaftliche Lüsternheit, ein unwiderstehlicher Trieb hervor, so daß vor allem Volke, auf öffentlichen Plätzen oder an Kindern und Bestien der monomanische Trieb seine Befriedigung sucht — wo der Mensch offenbar zu einer thierischen Seele herabgesunken ist.

Man hat Beispiele genug, welche zeigen, daß der Wollüstling monomanischer Art nach vollbrachten Geschlechtsgenuß

den Bauch seines Opfers aufschlitzte, in den Eingeweiden herumwühlte, das Blut wie ein reißendes Thier soff.

Der demoralisirte Mensch, namentlich der, welcher in sinnlichen Genüssen geschwelgt und sich verwildert hat, ohne moralisch-religiöse Erziehung und Bildung, ist solcher schauderhaften Handlungen und Thaten fähig, wie sie die Thierwelt nicht aufzuweisen vermag; indem das menschliche Raffinement die Fähigkeiten der thierischen Seele erweitert und erhöht, so daß ein einziger Mensch das ganze Thierreich aufwiegt.

Alle die bisher entwickelten Formen des Irreseyns zählt Esquirol vorzugsweise unter die Störungen des **Willensvermögens** im Menschen, daher auch ihre Neigung zu Gewaltthätigkeiten gegen sich oder andere Personen und Gegenstände; die übrigen noch kurz darzustellenden Formen des Irreseyns zählt derselbe vorzugsweise unter die Störungen des **Denkvermögens**, daher auch ihr Befangenseyn in Wahngebilden.

Die wichtigsten Formen sind folgende:

Die **intellektuelle Monomanie** zeichnet sich aus durch das Befangenseyn in einem fixen Wahngedanken, in einer sogenannten **fixen Idee**, welche zu einem stehenden Punkte in der Seele des Irren geworden ist, und um den sich das ganze Seelenleben dreht.

In den meisten Fällen ist der stehende Wahngedanke das Erzeugniß einer früheren Leidenschaft und sehr häufig ist der Wahnsinnige verständig, wenn er nicht auf diesen Wahngedanken geführt wird.

Nach Esquirol besitzen zu dieser Form des Wahnsinns vorzugsweise Personen Anlage, welche begabt sind mit lebhafter aufgeregter Einbildungskraft, die nur bestimmte oder einen Kreis von Ideen fassen können, oder die aus Selbstsucht, Eitelkeit, Hochmuth oder Ehrgeiz, übermäßige Wünsche oder unausführbare Pläne hegen. So kann sich der Habsüchtige einen Millionär dünken, der Herrschsüchtige einen Napoleon, der Hochmüthige einen Kaiser oder Messias; der

Wahnsinnige spinnt sich allmählich in seinen leidenschaftlich gehegten Gedanken, Wunsch, Plan ein, schafft sich eine eigene phantastische Welt und verliert darüber die wirkliche.

Der starre Wahnsinn oder die Melancholie (Trübsinn) ist in gewisser Hinsicht der Gegensatz vom fixen Wahnsinn, denn wie dieser mehr von aufregenden leidenschaftlichen Bewegungen des Gemüths ausgeht und einem heitern aufregenden Wahngedanken sich hingibt, so geht der starre Wahnsinn mehr von herabstimmenden leidenschaftlichen Gemüthsbewegungen aus, und vergräbt sich in die finstere Tiefe seines Seelenschmerzes.

In der Melancholie ist das Selbstgefühl und der Selbsttrieb in einer Art von Unterdrückung, in einer Erstarrung, daher das trübe und finstere Brüten, das gänzliche Versenktseyn in sich selbst, das starre schmerzliche Hinblicken auf einen Gegenstand, der doch nicht wahrgenommen oder beachtet wird.

Esquirol unterscheidet zwei Arten von Melancholie; die eine Art soll sehr reizbar seyn, sich über alles grämen, quälen, erschrecken und verzweifeln, die andere Art soll sich ruhig, still und unempfindlich verhalten. Beide Arten sind wohl nur Verschiedenheiten in der Weise, daß in der ersten Art noch mehr Reaktion des Selbstgefühls und Selbsttriebes als Aergerlichkeit, Verdrüßlichkeit, Zornmüthigkeit sich ausspricht, während in der zweiten mehr die Erstarrung des Selbsttriebes hervortritt.

Merkwürdig ist, daß der Melancholiker häufig den Ungrund seines Trübsinns einsieht, ihn dem Arzte zugesteht, aber er kann sich nicht erheben und ermannen zu einem thatkräftigen Entschlusse; er wird und bleibt niedergedrückt in seinem grämlichen, kummerhaften Gemüthszustande.

Eine dritte Form nennt Esquirol die räsonnirende Monomanie und bezeichnet sie vorzüglich als unruhig, beweglich, stürmisch und ungesellig. Solche Wahnsinnige sind bös, zänkisch, abentheuerlich, sie reden viel, und thun

aus Absicht Böses; sie begehen lächerliche und unlöbliche Handlungen, die mit ihren frühern Interessen und mit ihren alten Neigungen contrastiren; sie fühlen sich überall unwohl, wechseln stets ihre Stelle; sie sind Feinde aller Arbeit, zerbrechen Alles. Sonst aber sprechen sie verständig, reden nicht irre, ihre Reden haben logischen Zusammenhang und für ihre lächerlichen und thörichten Handlungen haben sie stets plausiblen Vorwand, und wissen sich ziemlich gut zu entschuldigen.

In dieser Form von Seelenstörung nimmt Esquirol eine Verletzung der Neigungen an, und nennt sie **Monomanie raisonnante**, weil sie ihre verkehrten Handlungen plausibel motiviren.

Nach Esquirol liegen dieser Form von Seelenstörung meistens organische Leiden zu Grunde, welche das Selbstgefühl und den Selbsttrieb alteriren, unruhig und qualvoll machen; daher ihr beständiges Bestreben durch äußerliche Unruhe und Thätigkeit ihre innere Unruhe zu verzehren. Wird ihnen durch äußere Gewalt eine Vorstellung aufgedrungen und dadurch das Selbstgefühl in Spannung erhalten, so können sie ganz verständig erscheinen, was aber nicht lange anhält, indem sie bald wieder in ihr krankhaftes Selbstgefühl zurückfallen.

2) Krankheiten des physischen Lebens.

Die Krankheiten des physischen Lebens gehören dem Gebiete der ärztlichen Wirksamkeit unbedingt an. Indessen lassen sich auch die physischen Krankheiten nicht nur nach ihren Entstehungs-Elementen, sondern sogar nach ihrer Behandlung eine moralisch-religiöse Beziehung und Seite abgewinnen, wodurch Seelsorger und Arzt sich gegenseitig unterstützen können.

Oben an stelle ich die Nervenkrankheiten.

Die Nervenkrankheiten als Leiden des Nervensystems, welches die physischen und psychischen Lebensverrichtungen vermittelt, lassen schon a priori gedacht einen psychischen Antheil

in der Art vermuthen, daß die Psyche entweder zur Entstehung der Nervenkrankheit einen Antheil liefert, oder daß sie Antheil nimmt an den bestehenden Leiden des Nervensystems, aber nur in so weit, daß die moralische Kraft des Geistes, die Vernunft und Freithätigkeit keine Unterdrückung und keine Verdunklung in ihrer Aeußerung erleidet, wodurch sich die Nervenkrankheiten von den Seelenstörungen hinreichend unterscheiden.

Die Hypochondrie ist eine viel verbreitete Nervenkrankheit namentlich beim männlichen Geschlechte, und charakterisirt sich häuptsächlich durch eine eigenthümliche und vorherrschende Verstimmung und Schwäche im Gangliensystem, namentlich im Unterleibe mit antagonistisch erhöhter und theilweise hervorragender Reizbarkeit im Cerebralsystem; sie ist ein vorherrschendes Leiden des Gemeingefühls und zeichnet sich aus durch das Geheftetseyn des Gemüthes und Geistes auf die Störungen und Hemmungen des Gemeingefühls, woraus die so viel gestaltigen und wechselvollen Zustände des sensoriellen Lebens hervorgehen, welche sich ängstlich um das eigene physische Wohl und Wehe drehen.

In der Hypochondrie ist das im kranken Nervensystem wurzelnde Gemeingefühl vorzugsweise krank, und da das Selbstgefühl und der Selbsttrieb der Seele auf dem Gemeingefühl gründen, so erklären sich leicht die Störungen und Trübungen, die ängstlichen Sorgen und Befürchtungen über das körperliche Wohl und Wehe; jedoch überragen und überwältigen die krankhaften Empfindungen und Vorstellungen nicht die moralische, vernünftige und freithätige Kraft des Geistes, welches höhere Bewußtseyn in der Melancholie und in anderen Monomanien vom thierischen Selbstgefühl ganz absorbirt ist und dieser Zustand eben daher Seelenkrankheit heißt.

Das Gemeingefühl kann seine Störungen rein in organischen Ursachen, also in materiellen Krankheiten haben, welche das Gangliensystem krankhaft ergreifen und sympathisch auf

das Cerebralnervensystem zurückwirken, wie in Hämorrhoiden, Gicht, zurückgetretenen Hautausschlägen ꝛc., was gänzlich vor das Forum des Arztes gehört.

Allein es gibt auch moralische Ursachen, welche die Hypochondrie erzeugen können, nemlich ein unmoralischer Lebenswandel, ein leeres thatenloses Leben, verfehlte Lebensbestimmung, Unzufriedenheit mit seiner Lebenslage, zu frühzeitiges Zurücktreten aus einem thätigen und geschäftigen Leben in ein müßiges, Heraustreten aus einem Leben voll Noth und Sorgen in ein üppiges und glückliches. — Daher sagt der Dichter mit Recht:

„Der Hypochonder wird manchmal curirt,
Wenn ihn das Leben recht cujonirt."

Diese Lagen veranlassen selbstquälerische anhaltende moralische Reflexionen und kränken das Selbstgefühl, stören dadurch das Gemeingefühl und alteriren die Nervenfunktionen.

Hier hat der Seelsorger ein großes und schwieriges Gebiet und muß nothwendig dem Arzte zu Hilfe kommen; denn in diesem Falle helfen die Arzneien wenig oder nichts, Vieles und vielleicht Alles eine ermuthigende moralisch-religiöse Erhebung durch den Seelsorger; und wohl dem unglücklichen Hypochonder, wenn er einen umsichtigen menschenfreundlichen Tröster und einen unermüdlichen Helfer in seinen trüben sorglichen Lebensstunden erhält!

Die Hysterie ist eine vielverbreitete und namentlich dem weiblichen Geschlechte eigenthümlich angehörende Krankheit des Nervensystems, und sie charakterisirt sich durch eine eigenthümliche und vorherrschende Verstimmung, Schwäche und Reizbarkeit des Ganglien- und Cerebralnervensystems; daraus erklären sich die merkwürdigen verkehrten Sinnes-Empfindungen und Sinnes-Steigerungen, die heftigen und wechselvollen Muscularbewegungen, Zuckungen und Krämpfe, die abweichende Empfänglichkeit und Rückwirkungskraft des Nervensystems auf gewöhnliche Reize und Einflüsse, überhaupt der große Wechsel und Wandel und der scheinbare Widerspruch in der

Reihe der krankhaften Erscheinungen. Dabei ist nicht zu verkennen, daß auch in der Hysterie das Gangliensystem eine große Rolle spielt, namentlich in der Genitalsphäre, daher sie auch fast ausschließlich nur beim weiblichen Geschlechte erscheint, weil gerade bei diesem Geschlechte eine große Empfindlichkeit und Reizbarkeit des Nervensystems, so wie eine hervorragende Bestimmbarkeit desselben durch das Genitalsystem eine natürliche Erscheinung ist.

Auch bei der Hysterie lassen sich physische und moralische Ursachen unterscheiden. Unter die physischen Ursachen gehören besonders Störungen im Unterleibe und namentlich im sexuellen Systeme, welche vor das Forum des Arztes gehören.

Wichtig für den Arzt und besonders für den Seelsorger sind die moralischen Ursachen; hieher gehören: zu frühe und unnatürliche Erweckung des Geschlechtstriebes und später die nicht gehörige Befriedigung desselben, ein leeres unbeschäftigtes Leben, verfehlte Lebensbestimmung, Unzufriedenheit mit der Lebenslage, zu früher und zu rascher Uebertritt aus einem thätigen und sorgenvollen Leben in ein glückliches und müßiges, einseitige Entwicklung des Gefühls- und Fantasielebens auf Kosten des Verstandes und der körperlichen Kräfte, vorherrschende Lectüre das wirkliche und praktische Leben romanhaft und sentimental verzerrender Schriften ꝛc.

Diese und andere Ursachen lassen entweder das höhere Leben des Selbstbewußtseyns und der Selbstbestimmung nicht gehörig entwickeln, daß es leitend und beherrschend werde zum Glücke des Lebens, oder sie zerreiben dasselbe durch langdauernde selbstquälerische moralische Reflexionen, wodurch das Selbstgefühl und der Selbsttrieb krankhaft werden, welche dann das Gemeingefühl in Mitleidenschaft ziehen und das Nervensystem verschiedenartig reizen, consumiren und gleichfalls krank machen.

In diesen Fällen helfen keine Medicamente; höchstens können sie körperliche Störungen, welche durch die mora-

lischen entstanden sind, zeitweise beseitigen; allein sie werden immer wieder zurückkehren, so lange die Quelle ihrer Ursachen fortdauert.

Der Seelsorger mit seinen moralisch-religiösen Mitteln muß vorzüglich freundlich und mild, ernst und strenge, je nach den individuellen Fällen, hier helfend und rettend einschreiten.

Der **Somnambulismus** ist ein nervöses Phänomen, welches in diesem Jahrhundert und besonders in neuerer Zeit durch Meßmer, Eschenmayer, Kerner rc. zur größten Berühmtheit gelangt ist.

Der Somnambulismus fällt als pathologisches Phänomen in die Zeit der Entwicklung zur Pubertät in beiden Geschlechtern, besonders aber beim weiblichen Geschlecht, dessen reizbares Nervensystem und sexuelle Bedeutung die Sache erklärlich machen, da der Somnambulismus auf einer ungewöhnlichen und eigenthümlichen Reizung des Nervenlebens beruht.

Noch ist man nicht über die innere Natur dieser merkwürdigen Erscheinung von Seite der Aerzte und Naturforscher ins Reine gekommen; man ist noch im Gebiete der Hypothesen sitzen geblieben. Aber soviel kann man bestimmen, daß der Somnambulismus weder eine preiswürdige übernatürliche Steigerung der menschlichen Natur ist, wie Justinus Kerner will, noch eine abscheuliche untermenschliche Versenkung, wie Sachs behauptet; denn der Mensch, dessen Natur eine durchaus eigenthümliche und selbstständige ist, kömmt weder über sich selbst hinaus, noch fällt er unter sich selbst herunter, sondern innerhalb seiner eigenen als Microcosmus die ganze Welt in sich schließenden Natur entwickeln und erweitern, hemmen und beschränken, jedenfalls verkehren sich krankhafterweise seine Lebenskräfte, wobei er doch immer Mensch bleibt.

Beim Somnambulismus kommen häufig entweder absichtlicher Betrug oder unwillkührliche Täuschung vor, und der Arzt wie der Seelsorger haben große Umsicht und Klugheit nöthig bei der Beurtheilung und Behandlung der somnambulistischen Fälle,

indem ebensowohl physische als moralische Veranlassungen sie hervorrufen; hysterische Personen neigen am häufigsten zu somnambulistischen Nervenzufällen, und lieben meistens auch aus weiblicher Eitelkeit großes Aufsehen zu machen.

Unterleibskranke.

Unterleibskrankheiten aus venöser oder schwarzblütiger Grundlage, gewöhnlich im mittleren Lebensalter, stören gemeinschaftlich das Gangliennervensystem und bringen im Gemeingefühl verschiedenartige so genannte hypochondrische und melancholische Verstimmungen hervor, welche auf das Selbstgefühl und den Selbsttrieb, auf das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen alterirend einwirken.

Merkwürdig hierbei ist, daß vorzugsweise traurige, düstere, finstere Gefühle und Vorstellungen hervorgerufen werden, daß Angst vor der Zukunft, Furcht vor dem Tode beständig oder Anfallsweise die Kranken quälen; der gereizte Selbsttrieb und das Begehrungsvermögen äußern sich meistens durch Aergerlichkeit, Verdrießlichkeit, Zornmüthigkeit; manchmal wechselt excessive Lustigkeit mit der traurigsten Niedergeschlagenheit.

Bei diesen Kranken, die meistens an Störungen und Hemmungen des Pfortadersystems, der Leber, der dicken Gedärme 2c. leiden, und die beständig des Damokles Schwert über ihrem Haupte schweben sehen, ist meistens an keinen nahen und raschen Tod, welchen die Kranken fast stets befürchten, zu denken, was für den Seelsorger wichtig ist zu wissen.

Häufig liegen moralische Ursachen zu Grunde oder wirken doch verschlimmernd ein, wie bei der Hypochondrie; daher der Seelsorger in die Ursachen einzubringen und sie zu beseitigen suchen wird.

Brustkranke.

Brustkrankheiten aus arterieller oder rothblütiger Grundlage, gewöhnlich im jugendlichen Alter, pflegen das Gemeingefühl und das darauf gründende Selbstgefühl und

den Selbsttrieb eigenthümlich zu erheben und so den Kranken mit lebhaften und heitern Gefühlen und Bildern, schönen Hoffnungen und Wünschen zu beleben.

Der Kranke, in wirklicher Todesgefahr schwebend, täglich dem Grabe näher tretend, kennt meistens die Bedeutung und Schwere seiner Brust- oder Lungenleiden nicht; er macht ferne Entwürfe und sieht des Damokles Schwert nicht über seinem Haupte schweben.

In diesen Krankheiten muß der Seelsorger sich nicht täuschen lassen von dem glücklichen Leichtsinn und der jugendlichen Sorglosigkeit des Kranken.

Es ist in der That ein merkwürdiges Verhältniß und ein wichtiger Gegensatz zwischen den Bauch- und Brustkrankheiten.

Die Bauchkrankheiten entwickeln sich in der Regel im mittlern Lebensalter und haben meistens eine venöse oder schwarzblütige Grundlage; das Blut ist sehr verkohlt, schwarz und dickflüssig, hat einen trägen Umlauf und erleidet Stockungen in den Gefäßen und Eingeweiden; namentlich bilden sich gern Ueberfüllungen und Anschoppungen im Unterleibe, in der Leber, Milz, im Magen und Darmkanal und besonders in den dicken Gedärmen, kurz in den dem Pfortadersystem angehörenden Eingeweiden, welche sich gewöhnlich auftreiben und anschwellen; auch die Gesichtsfarbe zeigt das krankhafte Vorherrschen des schwarzblütigen Systems, indem meistens schwärzliche, bräunliche, gelbliche Schattirungen vorwalten.

Wie nun im Blutsystem das Schwarze und Dunkle, das Stockende und Gehemmte sich als das vorherrschende Physische ausspricht, so drückt sich ihm entsprechend auch das Nervenleben und das durch dasselbe vermittelte Psychische aus.

Das im Nervensystem wurzelnde Gemeingefühl ist gedrückt und gehemmt; das Selbstgefühl und der Selbsttrieb, darauf sich gründend, nehmen Theil daran und sind ebenfalls gedrückt, gehemmt, gebunden und gereizt; daher die düstere

und finstere Stimmung, die schwarzen ängstlichen Vorstellungen, die zaghafte und gereizte Haltung des Gemüthes, welches sich auch in den grämlichen, verdrießlichen und verzogenen Gesichtszügen ausspricht. Man möchte sagen, durch die ganze menschliche Natur geht eine und dieselbe Grundfarbe der Gebundenheit und Gehemmtheit, der Stockung und Erstarrung; die ganze menschliche Natur ist in sich selbst zurückgezogen und zusammengedrückt, das Bild einer winterlichen Landschaft.

Woher diese merkwürdige Erscheinung, welche ebenso sehr den Seelsorger, als den Arzt interessiren muß?

Die Brustkrankheiten entwickeln sich in der Regel in dem jugendlichen Alter, und haben meistens zu ihrer Grundlage das arterielle oder rothblütige System. Das Blut ist entkohlt, roth und dünnflüssig, hat einen raschen Umlauf und bewegt sich leicht durch die lebhaften Gefäße und Eingeweide; besonders drängt sich das Blut nach den Brustorganen, namentlich nach den Lungen, welche sich leicht überfüllen, sowie nach der Haut, um allenthalben mit der äußern lichthaltigen Luft in Berührung zu treten und sich zu entkohlen und mit Sauerstoff zu schwängern. Die Gesichtsfarbe beurkundet auch das Vorherrschen des rothblütigen Systems, daher die hellen weißen und rosigen Farben vorwalten.

Im Blutsystem zeigt sich also das Helle und Rothe, das Freie und Thätige als das vorherrschende physische Element, und ähnlich und entsprechend verhält sich auch das Nervensystem und das durch dasselbe vermittelte psychische Leben.

Das Gemeingefühl, welches im Nervensystem wurzelt, empfindet sich frei und beweglich; das Selbstgefühl und der Selbsttrieb, welche auf das Gemeingefühl gründen, sind elastisch gehoben, schwunghaft, frei; daher die heitere und fröhliche Stimmung, die munteren farbigen Vorstellungen und Bilder, die hoffnungsreiche und muthige Haltung des Gemüthes; und daher auch der lebhafte Blick und die sorgenfreien lachenden Gesichtszüge.

Durch die ganze menschliche Natur geht die Grundfarbe der Freiheit und Leichtigkeit, der Verflüssigung und Beweglichkeit; die menschliche Natur ist aufgeschlossen, ist das Bild einer sommerlichen Landschaft.

Woher, kann man auch hier fragen, dieß Zusammenstimmen der physischen und psychischen Natur, diese eine und dieselbe Grundfarbe im Ganzen?

Das Vorherrschen des schwarzblütigen Systems mit seinem verkohlten, dicken und schwarzen Blute, mit dem trägen Umlauf durch die wenig thätigen Gefäße und Eingeweide, die Ueberfüllungen und Stockungen in den Baucheingeweiden hängen causal zusammen mit der zu geringen Entkohlung durch Haut und Lungen und der durch diese Organe vermittelten licht- und sauerstoffhaltigen atmosphärischen Luft.

Die licht- und sauerstoffhaltige atmosphärische Luft ist nemlich das allgemeine Pabulum vitæ, welches die aus den Nahrungsmitteln hervorgehende bildende Flüssigkeit erst zur Vollendung bringt, daß sie erregend und belebend wirkt und namentlich empfindlich für die Wesen, welche auf der höhern Entwicklungsstufe der Natur stehen.

Das Leben ist nemlich eine Art von Verbrennungsprozeß; das Mittel, wodurch das irdische Material des Lebens verbrennt, ist der Sauerstoff, welcher in der atmosphärischen Luft durch das solare Verhältniß stets erneuert und erzeugt wird.

Vorzugsweise dringt die atmosphärische Luft durch den Athmungsprozeß in die Lunge, vermischt sich mit dem Blute und durch den Lebensprozeß vermittelt, verbrennt der Sauerstoff den Kohlenstoff, den Wasserstoff, den Stickstoff, welche hauptsächlich die wesentlichen Bestandtheile der Nahrungsmittel sind, und die Natur scheidet die verbrannten Stoffe auf verschiedenen Wegen aus; unter diesem vital-chemischen Prozesse erleidet das Blut eine solche Verwandlung, daß es aus einem dunkelrothen ein hochrothes wird, erregend und belebend und

kräftig ernährend auf die festen Gebilde wie Nerven, Muskeln 2c. einwirkt.

Dieser vital-chemische Verbrennungsprozeß der Lebensmittel durch den atmosphärischen Sauerstoff, wodurch der organische Stoffwechsel beständig normal erhalten werden soll, kann nun auf eine doppelte Weise vom naturgemäßen Verhältnisse abweichen.

Entweder der Verbrennungsprozeß und die Ausscheidung der verbrannten oder verschlackten Lebensstoffe, namentlich im Blute, bleiben unter dem normalen Maaße oder sie steigern sich über das normale Maaß hinaus.

Im ersten Falle haben wir dann ein krankhaftes Uebergewicht des venösen oder schwarzblütigen Systems, dessen Mittelpunkt hauptsächlich in der Bauchhöhle und namentlich in der Leber sich festsetzt und alle Lebensprozesse beherrschend sich ausspricht, im zweiten Falle haben wir ein krankhaftes Uebergewicht des arteriellen oder rothblütigen Systems, dessen Mittelpunkt vorzüglich in der Brusthöhle und namentlich in der Lunge sich festsetzt und alle Lebensprozesse beherrschend sich kund gibt.

Es läßt sich nun denken, daß, bei namentlich sehr bedeutender Weise ausgesprochener Vorherrschaft des schwarzblütigen Systems, eine Reihe krankhafter Erscheinungen hervortreten werden und müssen, und zwar als Kette von Ursachen, und Wirkungen.

Ein Blut, welches nicht gehörig entschlackt und gereinigt, also nicht normal organisirt und belebt ist, kann auch nicht gehörig die Nerven erregen, beleben, ernähren; ein Blut, welches träg und mühsam durch die reizlosen Gefäße und Eingeweide schleicht, sich anhäuft und Anschwellungen in den Eingeweiden, besonders des Unterleibes macht, bringt nothwendig Druck, Hemmung und Spannung in den Nerven hervor.

Dadurch wird aber das im Nervensystem wurzelnde Gemeinfühl gedrückt, beleidigt, gehemmt und es wirkt störend

auf das Selbstgefühl ein, woran das ganze Seelenleben Theil nimmt.

Es darf dann nicht wundern, wenn das Gemüth reizbar, ärgerlich und zornsüchtig wird; wenn finstere Stimmung und Scheue vor menschlicher Gesellschaft den armen Kranken an die Einsamkeit fesselt; wenn Traurigkeit und Aengstlichkeit vor der Zukunft, wenn bange Sorgen um das Leben den Armen quälen.

Das ganze Leben ist gedrückt und niedergebeugt, die Welt erscheint dem Armen in schwarzen Farben und das Leben schmeckt ihm bitter, daher das Wort „melancholisches Temperament und melancholischer Charakter“ ganz richtig das schwarzgallichte Element in diesen Krankheiten ausdrückt.

Setzen wir aber den entgegengesetzten Fall, nehmen wir die krankhafte Vorherrschaft des arteriellen oder rothblütigen Systems an, so werden offenbar entgegengesetzte pathologische Erscheinungen hervortreten, sowohl nach Ursache als nach Wirkung.

Ein Blut, welches durch den übermäßig lebhaften und raschen Verbrennungsprozeß, der mit vermehrter Ausscheidung und Consumtion in Begleitung geht, stets entschlackt und gereinigt, und dadurch im höchsten Grade belebt und begeistet ist, wird nothwendig auch die Nerven in erhöhte Erregung, Belebung und Thätigkeit versetzen; ein Blut, welches rasch und leicht durch die reizbaren Gefäße und Eingeweide hinfließt, nirgends sich anhäuft und Stockungen erleidet, namentlich nicht im Unterleibe, sondern eher in dem Luftorgane, der Lunge aus übermäßigem Reize und erhöhter Thätigkeit, (daher Bluthusten), drückt auch nothwendig den Nerven das Gefühl der Leichtigkeit, Beweglichkeit und Flüchtigkeit auf.

Das Gemeingefühl, das in innigster Wechselwirkung mit dem Nervensystem steht, empfindet sich natürlich auch lebhafter angeregt, belebt, gehoben, das Selbstgefühl fühlt sich dadurch geflügelt, schwunghaft, frei und leicht, und das

ganze Seelenleben nimmt Theil an diesem geflügelten und beschleunigten ganzen Naturleben und Lebensprozesse.

Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn das Gemüth fröhlich und heiter ist, wenn ein munterer Lebenstrieb nach dem Genusse der Welt und den Gütern des Lebens hindrängt, wenn Sorglosigkeit um die Zukunft und Leichtsinn um des Lebens Wohl und Weh den armen Glücklichen beherrschen und täuschen.

Das ganze Leben ist ein flüchtiges und quecksilbernes, die Welt erscheint als ein rosiger Garten und das Leben schmeckt süß, und mit Recht bezeichnet man das vorherrschende Element in dem physischen und psychischen Leben mit dem Wort „sanguinisches Temperament und sanguinischer Charakter," dem hochrothen Blute entlehnt.

Wenn das Leben mit Recht ein Verbrennungsprozeß genannt werden kann, indem der Sauerstoff die Rolle eines verbrennenden und verzehrenden Prinzips in der organischen Natur spielt, wozu die übrigen Stoffe das Material geben müssen, so kann in Folge des früher Dargestellten das vorherrschende arterielle Leben und das damit krankhaft Zusammenhängende als ein beschleunigter und zur raschen Zerstörung hinstrebender Verbrennungsprozeß angesehen werden, wobei das Gemeingefühl und die psychischen Lebensthätigkeiten insgemein erhöht und gereizt erscheinen, wie wir das bei Brustkranken und Phthisikern gewöhnlich wahrnehmen; daher auch bei diesen Kranken eine große Neigung zu arteriellen Reizungen, Congestionen, Blutungen, Entzündungen und Fiebern, meist erethischen Charakters, mit rascher Abmagerung und Consumtion überhaupt auftritt, wie schon das Wort gallopirende Schwindsucht sagt.

Bei vorherrschendem venösem Blutsystem und bei daraus hervorgehenden Krankheiten erscheint der Lebensprozeß eher ein verlangsamter und verminderter Verbrennungsprozeß; das Leben und die Krankheiten haben einen trägern und schleichendern Verlauf, das Gemeingefühl und die psychischen

Thätigkeiten erscheinen herabgestimmt und verzagt, wie das klar bei chronischen Unterleibskranken, namentlich Leberleiden und Hydropiste sich ausspricht; bei den Unterleibskranken nehmen wir venöse Reizungen, Congestionen, Blutungen, Entzündungen und Fieber, meist passiven Charakters, wahr, und eher tritt von venösen und lymphatischen Stockungen ausgehende Anschwellung als Abmagerung in der Haut auf.

Diese etwas tiefer ausgeführte Vergleichung der Brust- und Bauchkrankheiten habe ich mir erlaubt, um dem Seelsorger zu zeigen, wie in der That ein tiefer und inniger Zusammenhang zwischen dem Reiche der Intelligenz und der Natur besteht, zu deren Einsicht ein auf der Oberfläche weilender Blick nicht hinreicht.

Dem Seelsorger kann es nur von größter Wichtigkeit erscheinen, einen tiefern Blick in das enge Verhältniß von Leib und Seele zu gewinnen, damit er in seiner Beurtheilung und Behandlung von Krankheiten, welche einen gemischten Charakter an sich tragen, einen sichern Schritt gehen kann.

3) Die moralischen Uebel oder die Laster.

Der moralischen Uebel gibt es natürlich sehr viele; hier jedoch sollen nur solche moralische Uebel besprochen werden, welche eine physisch-pathologische Seite und Beziehung darbieten, und demnach ein ärztliches Interesse in Anspruch nehmen; indem die rein moralischen Uebel unbedingt vor das Forum des Seelsorgers gehören.

Diejenigen moralischen Uebel, welche eine physisch-pathologische Seite und Beziehung sich abgewinnen lassen, und darum das ärztliche Interesse erregen, und wohl auch die ärztliche Hilfe oder Unterstützung wenigstens ansprechen, sind offenbar die auf grobsinnliche Neigungen und Leidenschaften sich gründenden Gebrechen und Laster.

Wir rechnen hieher den Mißbrauch und die Unnatur in der Befriedigung des Geschlechtstriebes, des Hungers und Durstes.

Vom Geschlechtstrieb.

Der Geschlechtstrieb ist dem Menschen natürlich eingesetzt zur Fortpflanzung seines Geschlechtes. Die mit seiner Reizung und Befriedigung verbundene Lusterregung ist aber der Grund, warum der Geschlechtstrieb mißbraucht oder unnatürlich gereizt und befriedigt wird, wodurch ebensowohl die Moralität als die physische Natur beleidigt und verletzt werden, worauf eben das Laster der Wollust beruht.

Ich werde hier die verschiedenen Arten und Weisen der lasterhaften Wollust, so weit sie in einer kleinern Abhandlung Raum finden können, angeben und solche Winke damit verflechten, worauf Seelsorger und Arzt besonders zu achten haben dürften; jedoch werde ich der Anführung der verschiedenen Arten und Weisen der lasterhaften Wollusterregung und Befriedigung die allgemein moralischen und physischen Ursachen derselben vorausschicken, damit ich der Wiederholung ausweiche.

Zuerst von den moralischen Ursachen, welche ich dem Seelsorger gegenüber nicht näher oder weitläufig zu entwickeln nöthig habe, indem sie demselben bekannter seyn werden, als dem Arzte; ich werde daher nur die schlagendsten und gewichtigsten moralischen Elemente hervorheben und namentlich in ihrer Beziehung zum physischen Leben.

Oben an stelle ich eine mangelhafte moralisch-religiöse Erziehung und Bildung der Jugend.

Gehen wir von der Ansicht aus, daß der menschliche Geist der eigentliche ethische Lenker des irdischen Lebens ist; daß er die Bestimmung hat, sich durch Streben nach vernünftiger Einsicht und freithätigem Handeln immer mehr zu vervollkommnen und zu beglücken und dadurch Gott ähnlich zu werden, und daß der Geist dieß nur werden kann, wenn er stets Herr ist über alle seelischen und leiblichen Lüste und Triebe, welche aus der vergänglichen Materie des irdischen Körpers aufqualmen, so wird der Mensch in diesem Sinne

lebend und strebend sich vor allen sinnlichen Lüsten zu bewahren suchen.

Der Körper ist der Tempel des göttlichen Geistes im Menschen und nichts entwürdigt ihn mehr als das Schwelgen in Wollust, die den Geist, der zum Herrscher geboren ist, im Gegentheil zum Sklaven herunter schleudert.

Die mangelhafte moralisch-religiöse Erziehung und Bildung beraubt also den Menschen der mächtigsten Schutzwehr gegen alle bösen sinnlichen Lüste und Triebe, Neigungen und Leidenschaften.

Die mangelhafte Belehrung über die zerstörenden Folgen der Wollust ist ein sehr wichtiges Moment, das hier besondere Erwähnung verdient.

Wenn man der Jugend eine nachhaltige Bewahrung vor den Wollustsünden beibringen will, so bedarf es der eindringendsten Belehrung durch Worte und oft noch mehr durch Anschauung eines durch Wollust physisch und moralisch zu Grunde gerichteten Menschen; die hohlen Augen, der erloschene Blick, das bleichgelbe zerfallene Gesicht, der schwankende schleppende Gang und andere physische noch eckelhaftere Symptome werden der Jugend ein schreckendes Bild für die Zukunft einprägen.

Mangelhafte Erweckung und Belebung des Ehrgefühls ist häufig eine Ursache zum Sturze in die Wollustsünden.

Wer Ehrgefühl hat, den belebt ein Trieb nach Vervollkommnung seiner natürlichen und geistigen Lebenskräfte, ein Streben nach Anerkennung und Geltung in der Gesellschaft, ein Drang nach Segen und Ruhm bringenden Handlungen und Thaten, und dieß bewahrt ihn vor den entnervenden und entehrenden Folgen der Wollust. Wo aber das Ehrgefühl nicht belebt ist, da fehlt dieser moralische Hebel und der Mensch folgt dann nur zu gerne und zu leicht den sinnlichen Gelüsten, und namentlich der Wollust.

Einseitige Entwicklung und Ueberbildung des Gefühllebens ist ein wichtiges Moment zur Erweckung der Anlage

für wollüstige Erregung und Verführung. Wenn man weiß, daß das Gefühl ebenso nahe steht der Sinnlichkeit der Natur, als der Verstand der Vernunft des Geistes, so wird man leicht einsehen, wie gefährlich es ist, das Gefühl und die Fantasie besonders zu erwecken und zu ernähren, und gar noch auf Kosten des Verstandes und der Vernunft, was besonders durch eine romanhafte, sentimentale, phantastische Lektüre und Erziehung überhaupt leicht geschehen kann.

Großer Reichthum ist häufig eine Veranlassung zu Wollustsünden.

Gewöhnlich werden die Kinder und namentlich die Söhne reicher Eltern üppig erzogen und frühzeitig werden dadurch die sinnlichen Lüste in ihnen erweckt. Der Reichthum gewährt viele Mittel nicht nur zur Erweckung der sinnlichen Lüste, sondern auch zu ihrer Befriedigung, und es erfordert eine starke sittliche Kraft und eine feste religiöse Gesinnung und Ueberzeugung, wenn man nicht Mißbrauch von der Macht seiner Mittel zur Befriedigung seiner sinnlichen Lüste, Neigungen und Leidenschaften überhaupt machen soll.

Auch große Armuth wird eine häufige Ursache zum Mißbrauch des Geschlechtsgenusses.

Nicht nur verschuldet die Armuth oft eine mangelhafte moralisch-religiöse Erziehung und Bildung, einen Mangel an Ehrgefühl, mangelhafte Belehrung über die Folgen der Wollust, sondern sie stürzt auch leicht aus Mangel an Mittel zur Erhaltung des Lebens und zur Erwerbung anderer mehr oder weniger nöthigen Lebensmittel in die Schuld der Wollust.

Mancher junger Mann, manche Jungfrau ist aus wirklicher Lebensnoth oder aus Mangel an Mitteln zur Befriedigung einer künstlich oder aus luxuriöser Lebensweise entstandenen Noth in die verführenden Arme der Wollust gefallen!

Trägheit und Müßiggang verdienen als eine reiche Quelle zur Wollust-Erregung angeführt zu werden.

Der träge Mensch entwickelt und übt nicht seine natürlichen und geistigen Kräfte, daher verkümmert der Geist als der sittliche Führer und das Fleisch als der sinnliche Lustträger wuchert üppig empor; der Müßiggang ist ein treuer Geselle der Trägheit, und da der Müßiggänger keinen höhern Sinn und Trieb in sich fühlt und nicht durch anstrengende Beschäftigung sein sinnliches Fleisch ermüdet und zerarbeitet, so steigen dem Müßiggänger eine Menge sinnlicher Gelüste und Getriebe aus dem Fleische auf, die er leicht und gern befriedigt.

So ist die Wollust gar zu häufig ein wilder Schößling auf dem Mistbette der Trägheit und des Müßigganges.

Unmäßigkeit im Essen und Trinken kann als eine sehr reiche Quelle der Wollustsünden betrachtet werden.

Eine sehr nährende und reizende Kost und ein sehr erhitzendes Getränke geben dem sinnlichen Fleische gar zu leicht das Uebergewicht über den ethischen Geist, namentlich bei geringer körperlicher-Bewegung und Thätigkeit überhaupt.

Wenn in einem Menschen das Fleisch üppig wuchert, das Blut sehr erhitzt und scharf ist, so überwältigt ein solcher sinnlicher Zustand gar zu leicht die sittliche Kraft des Geistes, so daß derselbe nicht mehr Macht genug ausüben kann im Kampfe mit den sinnlichen Neigungen, Lüsten und Leidenschaften, und darum leicht den sinnlichen Neigungen unterliegt.

Verführung und schlechte Erziehung will ich noch zum Schlusse anführen.

Eine schlechte Erziehung der Jugend, indem sie ihr keine guten nachhaltigen Lehren und Beispiele gibt, sondern gegentheils die Umgebung sie mit wirklichen unmoralischen Worten, Bildern und Beispielen vergiftet, kann natürlich den reichsten Boden zu Wollustsünden bereiten.

Die Verführung hat dann um so leichteres Spiel, wenn schon gelockerte Grundsätze in einer jungen Seele eingepflanzt wurden; aber in der That muß man gestehen, daß oft schon

eine bessere Seele gefallen ist in den Krallen eines vollendeten wollüstigen Verführers!

„Erzittre vor dem ersten Schritt,
Denn mit dem ersten ist der Tritt
Zum Zweiten halb gethan.“

sagt ein religiöser Dichter.

Es wäre freilich zu wünschen, daß die moralisch-religiöse Erziehung und Bildung der Jugend so kräftig und nachhaltig wäre, daß das erhabene Ideal der Tugend und Frömmigkeit sowie der Abscheu vor Schuld und Sünde so tief und innig in die jugendliche Seele eingepflanzt würden, daß das Leben geringer geachtet würde als die Schuld und die Verletzung der Tugend nach des Dichters Wort

„Das Leben ist der Güter höchstes nicht
Der Uebel größtes aber ist die Schuld.“

Erhebend ist mir immer eine Legende, die ich früher einmal gelesen von einer schönen, tugendhaften und frommen Klosterfrau. Ein Kloster wurde von einem Haufen Soldaten bestürmt und ein Soldat drang in die Zelle einer wunderschönen Klosterfrau ein. Er wollte sie fleischlich genießen. Sie bat ihn, um Schonung ihrer Unschuld, was er aber aus brennender Fleischeslust nicht gestattete. Da beschloß sie, um ihre Unschuld und Tugend zu retten, das Leben zu opfern und gab vor, daß sie ihm, wenn er ihre Unschuld nicht berühre, ein Geheimniß anvertrauen wolle, wodurch er sich hieb- und stichfest machen könne; und wenn er ihren Worten nicht glaube, so wolle sie ihm den Beweiß durch die That liefern. Sie bot dem Soldaten den Hals hin, damit er sich überzeuge, daß er ihren Kopf nicht abschlagen könne. Auf einen Hieb durchschnitt er ihr den Hals, sie verlor das Leben, aber rettete ihre Tugend und Unschuld.

So handelt ein Wesen, dem die moralisch-religiöse Ueberzeugung Herz und Geist durchdrungen hat, und die Tugend über das Leben dieser Erde werth und theuer ist.

Ich habe nun die wichtigsten und häufigsten Ursachen und Veranlassungen, welche in das moralische Gebiet gehören

und die Wollust zu begünstigen pflegen, kurz mitgetheilt und ich bemerke nur noch, daß bald nur eine Ursache die bewirkende ist, bald aber und meistens ein Convolut von Ursachen und Umständen sich bildet, um die Wollust zu erwecken und sie als Laster groß zu ziehen.

Nun habe ich noch eine Reihe von physischen Ursachen, welche die Wollust erregen und häufig die moralische Kraft überwinden, dem Seelsorger nachzuweisen und ihm zu zeigen, daß wirklich die Wollust oft eine unverschuldete Erscheinung ist, und dann stets die Mitwirkung, oft sogar die einzige und alleinige Hilfe des Arztes in Anspruch nimmt.

Alles, was die Geschlechtsnerven auf physische Weise in eine Aufregung und Reizung versetzt, kann die Wollust erwecken und mehr oder minder dauernd unterhalten.

Häufig sind Würmer in den Gedärmen und beim weiblichen Geschlechte manchmal auch in der Mutterscheide Ursache des Wollustreizes.

Auch Hämorrhoiden können sich als congestive Blutreize auf die Geschlechtsorgane werfen, und den Wollustreiz erwecken.

Hautausschläge, besonders Krätze und Flechten, werfen sich gerne auf die Schleimhäute der Genitalien, namentlich beim weiblichen Geschlechte und rufen den Wollustreiz hervor.

Dyskrasien der Säfte, wie Skrofeln, Gicht ꝛc., sind gewöhnlich von einer besondern Schärfe begleitet und bringen in den Schleimhäuten der Genitalien oder in der äußern Haut an denselben ein Jucken und Beißen hervor, welches Veranlassung zu Wollustreizungen giebt.

Auch können besondere Gifte und berauschende Speisen und Getränke Veranlassungen zu Geschlechtsreizungen werden.

Ferner können eigenthümliche Ueberreizungen und Stimmungen in den Geschlechtsnerven auftreten, wie wir sie öfters in der Hypochondrie und in der Hysterie wahrnehmen und die wir auf keine materielle, dyskrasische oder congestive Blutreize zurückzuführen vermögen, sondern wo wir eine

hypothetische Reizung und Störung in der innern Nervendynamik annehmen müssen.

Endlich kann durch anhaltende oder langdauernde Reizungen der Geschlechtsnerven, sei's durch krankhafte Reize oder durch willkürliche Erregung des Wollustreizes, eine solche Reizgewohnheit im Wollustorgane und eine solche Schwäche und Stimmung im ganzen Nervensystem hervorgegangen seyn, daß die moralische Kraft dieselbe nicht mehr überwinden kann, auch wenn sie vom besten Willen unterstützt wäre.

In einem solchen Falle, so wie in allen andern von physischen krankhaften Ursachen ausgehenden Wollustreizungen und lasterhaftem Wollustleben müßte offenbar der Arzt die Hauptrolle und häufig die einzige Rolle übernehmen und nur da, wo die Wollust bis zur Entnervung von freiwilligen Ausschweifungen ausging, müßten Seelsorger und Arzt gleichzeitig und gleichmäßig zur Rettung ihre Hilfe bringen; denn die kräftigste moralisch-religiöse Erhebung des Unglücklichen kann keine, wenigstens keine gründliche und dauernde Hilfe bringen, wo die Geschlechtsnerven rasen, wo sie von einem selbstständigen Leiden ergriffen sind, und wo das ganze Hirn- und Seelenleben in den Strudel der kranken Geschlechtsnervenparthie hineingezogen worden ist.

Wollustreizung ist ein physischer und psychischer Vorgang des Lebens, denn Seele und Leib sind gleichzeitig darin leidend und thätig. Nur kömmt es darauf an, ob primär die Erregung von der Seele oder von dem Leibe ausgeht; ob die Vorstellung, der Gedanke, das Gefühl, das Bild, die Begierde in der Seele entstanden und dann erst die Erregung auf die Sensibilität der Wollustnerven übertragen wurde, oder umgekehrt, ob die Wollusterregung von physischen materiellen und dynamischen Reizungen in dem Wollustorgane ausging und dann erst in der Seele die Empfindung der Wollustreizung entstanden.

Im ersten Falle wird der Leib von der Seele aus erregt und gereizt, und der Leib kann bei langdauernder oder oft wiederholter Erregung endlich in eine selbstständige physische krankhafte Reizung versetzt werden; im zweiten Falle wird die Seele vom Leibe aus erregt und gereizt und die Seele kann bei langdauernder oder oft wiederholter Erregung in eine selbstständige psychische krankhafte Reizung versetzt werden, wodurch offenbar wird, daß Leib und Seele sich gegenseitig verderben können, was auch ganz natürlich ist, da Leib und Seele mit einander in lebendiger Wechselwirkung und in stetem Gegensatze zusammen stehen.

Unter Leib und Seele, dem wechselwirkenden relativen Lebensspiele, steht der Körper als das materielle Substrat, als der irdische und vergängliche Träger aller Lebensbewegungen; über Leib und Seele waltet der intelligente und ethische Geist, der selbstbewußte und freithätige übernatürliche Herrscher und Lenker im individuellen Menschenleben, aus welcher Stellung und Bedeutung wieder die vierelementarische Natur des Menschen mit einem doppelten Gegensatze nothwendig hervorgeht.

Man sieht aus dem Dargestellten, wie wichtig es ist, daß der Geist im Menschen die Erregungen und Bewegungen im Leibe und die Lüste und Triebe in der Seele stets überwache, damit der Leib nicht die Seele verlocke durch fleischliche Reizungen, und die Seele nicht den Leib verderbe durch lüsterne Begierden. Denn wenn die fleischliche Lüsternheit und Begierlichkeit in der Seele eines Menschen erwacht, genährt und mächtig geworden ist, so entsteht nothwendig in dem Wollustorgane eine gesteigerte Empfänglichkeit und Thätigkeit des Leibes nach dem Naturgesetze der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, und umgekehrt, wird in der Seele die fleischliche Lüsternheit und Begierlichkeit geweckt und genährt, wenn die fleischliche Empfänglichkeit und Thätigkeit in dem Wollustorgane erregt und gesteigert worden ist.

In diesen beiden Fällen hat der selbstbewußte und freithätige Geist im Menschen zu wachen und zu sorgen, daß die Seele den Leib nicht willkürlich aufstachelt durch wollüstige Gedanken und Begierden, und der Leib nicht die Seele unwillkührlich fortreißt durch fleischliche Regungen und Reizungen, wodurch stets die Seele der Sklav des Leibes wird und der Geist dann seiner hohen moralisch-religiösen Macht und Bestimmnng, der wahren sittlichen Vollkommenheit und der ächten Glückseligkeit entrückt und beraubt wird.

Der Leib übt einen unwillkürlichen Einfluß auf die Seele aus, weil er von der absoluten Nothwendigkeit des Körpers beherrscht wird; die Seele übt einen willkürlichen Einfluß auf den Leib aus, weil sie von der absoluten Freiheit des Geistes bestimmt wird.

Die Unwillkür ist eine relative Nothwendigkeit, weil der Leib durch die Seele bestimmbar ist; und die Willkür ist eine relative Freiheit, weil der Leib auf die Seele einwirkt. Durch die Willkür der Seele wirkt der freie Geist auf die Natur, und durch die Unwillkür des Leibes wirkt der nothwendige Körper auf die Intelligenz.

Der Geist kann keinen direkten oder unmittelbaren Einfluß auf den Körper ausüben, so wenig als der Körper auf den Geist, sondern der Körper wirkt durch den Leib auf die Seele und durch diese erst auf den Geist, und ebenso bestimmt der Geist die Seele und diese den Leib, wodurch erst auf den Körper gewirkt werden kann.

Könnte der Geist unmittelbar auf den Körper wirken und der Körper unmittelbar auf den Geist, so wäre eben so wenig eine absolute Freiheit des Geistes und eine übernatürliche Ordnung, als eine absolute Nothwendigkeit des Körpers und eine natürliche Ordnung der Dinge möglich, und dann wäre Gott und Welt, Freiheit und Nothwendigkeit, Unsterblichkeit und Sterblichkeit eines und dasselbe, d. h. ein an sich unmögliches Verhältniß.

Was aber macht, daß Körper und Geist in einem Zusammenhang stehen und auf einander einwirken können, ohne einander in ihrer selbstständigen Stellung und Bedeutung aufzuheben, das ist eben das relative Verhältniß von Leib und Seele, welche vermittelnd, also ebenso wohl einend, als scheidend zwischen Körper und Geist auftreten.

Dieser relative Gegensatz ist demnach das Mittelglied zwischen dem absoluten nothwendigen Körper und dem absoluten freien Geiste, und durch denselben kommen Sünde und Krankheit oder moralische und physische Uebel in den Menschen; nemlich dann, wenn die willkürliche Seele vom freien Geiste abfällt und dadurch den unwillkürlichen Leib verderbt, oder der unwillkürliche Leib vom nothwendigen Körper abweicht und die willkürliche Seele verlockt.

Abfall vom göttlichen Geiste und Losreißung von der weltlichen Natur bringen Zwiespalt in die ursprüngliche Harmonie der natürlichen und übernatürlichen Ordnung der Dinge und daraus entspringen Sünde, Verdammniß, Krankheit, Tod.

Aber das Christenthum, die tiefsinnigste und erhabenste Religion, mit welcher eine ächte Naturwissenschaft und wahre Philosophie übereinstimmt, verheißt dem verdammungswürdigen Sünder Erlösung und dem sterbenden Kranken Auferstehung, wodurch das gestörte Verhältniß zwischen der natürlichen und übernatürlichen oder physischen und moralischen Weltordnung wieder hergestellt wird.

Es ergeben sich demnach zwei parallelgehende Verhältnisse im physischen und moralischen Reiche, einerseits Krankheit, Tod und Auferstehung des Fleisches, anderseits Sünde, Verdammniß und Erlösung des Geistes, welche innig unter sich zusammenhängen, da im Weltall und auf unserer Erdnatur insbesondere Irden- und Menschenreich, Pflanzen- und Thierreich im Großen, so wie Körper und Geist, Leib und Seele im Kleinen ein Ganzes und Einziges darstellen.

Von dieser vielleicht nur scheinbaren Digression zurückkehrend wende ich mich zur Darstellung der verschiedenen Arten und Weisen der lasterhaften Wollust, nachdem ich im allgemeinen ihre Quellen und Veranlassungen sowohl auf dem physischen als moralischen Gebiete angegeben habe.

1) Der natürliche Geschlechtsmißbrauch.

Der natürliche Geschlechtsmißbrauch besteht in dem zu frühzeitigen oder übermäßigen natürlichen außerehelichen oder auch ehelichen Beischlaf. Denn auch der natürliche Beischlaf kann lasterhaft werden und er wird es dann, wenn das physische und moralische Leben von der sinnlichen Wollust gleichsam absorbirt werden, so daß die Tugend in Laster und die Gesundheit in Krankheit sich zu verkehren Gefahr laufen.

Die Gesundheit des natürlichen Lebens kann nicht bestehen, wenn der Beischlaf zu häufig ausgeübt wird, indem er das Nervensystem durch übermäßigen Kraftaufwand aufreibt und das Säftesystem der edelsten Flüssigkeiten beraubt, wodurch das Leben zerstört und verkürzt wird.

Die Tugend des übernatürlichen Lebens verträgt sich nicht mit der Hingabe an die rohe sinnliche Wollust, indem diese den vernünftigen und freithätigen Geist zum Sklaven des Fleisches macht und ihn des Strebens nach seiner Bestimmung, nemlich nach wahrer Vollkommenheit und ächter Glückseligkeit beraubt.

Man darf sicher von der vollen Wahrheit des Satzes ausgehen, daß das gesunde Fleisch und der tugendhafte Geist niemals wider einander laufen, sondern sich gegenseitig erheben und beglücken, und in diesem Sinne sagt ein tiefer Dichter mit vollem Rechte:

„Nie fodert die Natur, was uns die Tugend wehrt,
Die Tugend weigert nie, was die Natur begehrt."

Freilich gilt dieß tiefsinnige Dichterwort nicht vom schwachen Fleische oder vom unsittlichen Geiste; denn das schwache Fleisch ist lüstern nach Wollustgenuß und der unsittliche Geist will ihn nicht versagen, oder vermag der Gewalt seiner fleisch-

lichen Regung nicht zu widerstehen; in diesem vergeblichen oder ohnmächtigen Kampfe zwischen Fleisch und Geist kann keine wahre Glückseligkeit und keine ächte Vollkommenheit errungen werden, sondern nur Geistesqual und Fleischesnoth können daraus entspringen, also ein innerer Lebenszwiespalt und Zerfall, woraus Sünde, Wahnsinn und Krankheit als die drei Störungen der im irdischen und vergänglichen Körper waltenden geistigen, seelischen und leiblichen Lebensmächte hervorgehen.

Der lasterhafte übermäßige, wenn gleich natürliche, Geschlechtsgenuß kann nun seine entferntere Ursachen und Veranlassungen sowohl auf dem physischen als moralischen Gebiete haben, wie ich sie oben entwickelt habe, und worauf ich den Arzt und Seelsorger aufmerksam mache.

Auf einen Uebelstand in ehelichen Verhältnissen erlaube ich mir besonders die Aufmerksamkeit zu erwecken und zu lenken, nemlich auf das stete Zusammenschlafen der Eheleute in einem und demselben Bette, was freilich oft die Armuth nothwendig macht, dieselbe aber manchmal doch nicht beschuldigt werden kann. Es läßt sich leicht denken, daß das stete Zusammenliegen eine nahe Gefahr zur Wollusterweckung in sich enthält, daher der Seelsorger durch seinen Rath und seine Belehrung dagegen wirken kann oder soll.

2) Onanie.

Diese Art von lasterhafter Wollust wird meist mit der Selbstbefleckung verwechselt, welche sich aber von der wahren Onanie wesentlich unterscheidet, worauf Dr. De Valenti in seiner Medicina clerica mit Recht aufmerksam macht.

Im 38. Capitel des Buches Genesis sagt Moses folgendes: „Dixit ergo Judas ad Onan filium suum, ingredere ad uxorem fratris tui et sociare illi, ut suscites semen fratri tuo. Ille sciens non sibi nasci filios, introiens ad uxorem fratris sui, semen fundebat in terram, ne liberi fratris nomine nascerentur. Et idcirco percussit eum Dominus, quod rem detestabilem faceret.“

In dieser Schilderung ist das eigenthümliche Wesen der Onanie enthalten; Onan wollte keine Kinder haben, aber übte doch den Beischlaf aus, er entzog daher der Frau den befruchtenden Saamen. Dieß onanitische Beispiel ahmen sehr viele Eheleute nach, indem sie zwar den Wollustgenuß des Beischlafs wollen, aber keine Kinder als Früchte davon verlangen; sie pflügen zwar, aber säen nicht.

Hier können moralische und physische Gründe einwirken.

Häufig verführt der Geiz und Hochmuth reiche Eltern zu dieser onanitischen Handlungsweise, indem sie ihr Vermögen nicht zersplittern, nicht unter viele Kinder vertheilen wollen, daher sie mit einer bestimmten Anzahl Kinder sich begnügen. Ganze Gemeinden findet man von diesem onanitischen Kindersystem angesteckt, was häufig allgemein bekannt ist.

Auch die Armuth kann Veranlassung zu dieser lasterhaften Ausübung des Beischlafs werden, indem die Eltern fürchten, nicht Mittel genug zu besitzen, eine größere Anzahl Kinder zu ernähren und groß zu ziehen oder nicht Lust haben, für sie zu arbeiten.

Aber auch physische Gründe können die Eheleute bewegen, keine Kinder zu erzielen; so kann die Schwangerschaft oder die Geburt der Frau wegen Kränklichkeit oder wegen engen Bau des Beckens großes Uebelbehagen oder Gefahr bringen, und doch wollen die Eheleute den ehelichen Geschlechtsgenuß.

Hier hat der Seelsorger ein schwieriges Geschäft zu verrichten, wenn er mit Erfolg wirken will. Jedoch hat der Seelsorger ausser den moralisch-religiösen Erhebungs- und Belehrungsmitteln noch die abschreckenden Folgen, welche die onanitische Beischlafsweise auf die Gesundheit besonders der Frau sowohl allgemein als örtlich endlich nothwendig haben wird, mit eindringenden Worten zu schildern; denn die Erfahrung lehrt, daß namentlich die Frauen häufig eine allgemeine Nervenschwäche und große hysterische Verstimmung und Reizbarkeit, sowie örtliche Störungen und organische Verände-

rungen in den Geburtstheilen als schlimme, ja unheilbare Folgen erleiden.

3) Selbstbefleckung.

Diese lasterhafte ohne Begattung geschehende Selbsterweckung nnd Selbstbefriedigung des Geschlechtstriebes ist eine große verheerende moralische Seuche, welche sowohl im weiblichen als männlichen Geschlechte, und vorzüglich im jugendlichen, aber auch im erwachsenen Alter ihre unglücklichen Opfer zählt.

Es bedarf hier nicht der besondern Schilderungen, welche schrecklichen Folgen dieses Laster auf die ganze menschliche Natur ausübt, indem sie ja jedem Seelsorger bekannt sind; nur darauf will ich aufmerksam machen, daß die zerstörenden Folgen der Selbstbefleckung manchmal geraume Zeit entweder auf das natürliche Leben oder auf das intelligente Leben sich beschränken, ehe sie allgemein werden. Daher hierauf Rücksicht genommen werden muß, sowohl was die Beobachtung als die Behandlung betrifft.

Dieß Laster greift besonders in den Schulen seuchenartig um sich, indem die Schüler und Schülerinen einander unterrichten, daher, hierüber die größte Wachsamkeit und thätigste Sorge erfodert werden.

Häufig wird die Selbstbefleckung durch Würmer, durch Ausschläge und krankhafte Reizungen und Ausflüsse in der Schleimhaut der Genitalien hervorgerufen.

In den meisten Fällen kömmt dieß Laster an die Jugend durch Verführung und schlimmes Beispiel, durch Unkenntniß oder mangelhafte Belehrung über die Folgen dieses Lasters; und wenn die Folgen eingetreten sind, oder die Selbstbefleckung zur physischen und psychischen Gewohnheit geworden ist, so kann häufig der Unglückliche nicht mehr von dem Laster lassen oder sich nicht mehr sittlich erheben; und dann ist ärztliche und geistliche Hilfe nöthig.

Man hat in neuester Zeit die gymnastischen Uebungen als Vorbauungs- und Heilmittel vorgeschlagen und ange-

wendet; aber auch dieß hat in einzelnen Fällen erwiesener Maßen nichts genützt. Allerdings sind die gymnastischen Uebungen ein treffliches Mittel die Körperkraft zu entwickeln und zu stärken, wodurch eine kränkliche Reizbarkeit, welche häufig so gefährlich ist in Bezug auf dieß Laster, gehoben wird; auch ermüden die gymnastischen Uebungen den Körper, wodurch dem Erwachen des Geschlechtsreizes begegnet wird.

Die gymnastischen Uebungen, indem sie die körperlichen Kräfte entwickeln und erheben, erwecken in dem jugendlichen Gemüthe Freude an der physischen Lebenskraft und Gewandtheit, und in Verbindung mit der Belehrung über die Folgen des Lasters, wird die Jugend um so mächtiger dem verführenden Wollustreize widerstehen.

Ueberhaupt muß man bei der Erziehung von dem Grundsatze ausgehen „**Mens sana in corpore sano.**"

In einem kräftigen und gesunden Körper kann sich auch ein kräftiger und gesunder Geist entwickeln und äußern, und in vollkommener Harmonie entfaltet sich das ganze menschliche Lebensspiel; wo aber das natürliche Leben kränkelt, entspinnt sich leicht Disharmonie in der Wechsel- und Gegenwirkung des höhern Lebens, und Störungen und Unordnungen aller Art können sich entwickeln, und nicht selten trüben sie dann das ganze lange Leben hindurch alle Freuden und alles Glück dieser Erde.

4) Der Tribadismus.

Der Tribadismus ist jenes Laster der Wollust, welches zwischen zwei weiblichen Personen ausgeübt wird, dergestalt, daß die eine Person die weibliche und die andere die männliche Rolle zur Ausübung der Geschlechtsreizung und Geschlechtsbefriedigung übernimmt.

Die Erfahrung weißt nach, daß es weibliche Personen gibt, welche die Natur mit einer verlängerten Ruthe, die vielleicht auch durch künstliche Manipulationen vergrößert wird, ausstattete, daß sie einigermaßen die Rolle des Mannes ausüben können.

Gewöhnlich haben diese Personen eine mannweibliche Gestalt und Physiognomie, leben einsam und haben nur mit einer weiblichen Person einen sehr nahen Umgang, was sie verdächtig macht.

Nicht so unhäufig kommen auch Tribaden vor, welche sich einen künstlichen mechanischen Phallus anlegen, um damit den Tribadendienst an einer andern weiblichen Person auszuüben.

Diese tribadische Wollust, welche schon im Alterthum bekannt war, verräth eine sehr große Verdorbenheit des Herzens und des moralischen Sinns, und der Seelsorger hat alle Schärfe und Strenge seiner moralisch-religiösen Mittel anzuwenden, um diese lasterhafte Handlungsweise auszutilgen.

5) Die Päderastie.

Die Päderastie ist ein Laster der Wollust, welches nach **Dr. De Valenti** zwei Arten darbietet und die durch seine eigenen Worte durch folgende Definitionen charakteristisch genug bezeichnet werden: „**Alterum genus mutua masturpatione cum pueris delectatur, alterum coitum perfectum per anum puerorum exercet.**“

Die Päderastie ist eine wahre Verkehrung des moralischen Sinnes und des physischen Triebes nach Lustbefriedigung.

Nur ein höchst sittlich verdorbener und heruntergekommener Mensch und eine sinnlich bizarre und krankhafte Natur können sich an einem solchen eckelhaften Laster ergötzen, welches den Menschen von der sittlichen Bestimmung ebensowohl als von dem Naturzwecke entfernt, worin gerade das Wesen des Lasters beruht.

Ich will nicht davon sprechen, daß die Päderasten ihre unglücklichen Opfer in den benutzten Körpertheilen krank machen und oft unheilbare scheußliche Uebel an denselben erzeugen, so wie auch das ganze Nervensystem erschüttern und zerrütten, dieß ist eine ausgemachte Erfahrung und es bedarf hier nur der Erwähnung.

Das Laster der Päderastie kömmt vorzüglich vor in jenen Kreisen der menschlichen Gesellschaft, wo die Jugend mit Männern in häufige Berührung kömmt, wie in Schulen zwischen dem Lehrer und seinen Schülern, in Klöstern, in Garnisonen, oder auch sporadisch d. h. in einzelnen Fällen bei reichen, geschäftslosen und üppig lebenden Hagestolzen; aber auch nicht gar selten findet man dieß Laster zwischen Eheleuten ausgeübt.

Der Seelsorger hat daher ein aufmerksames Auge auf diese Kreise der Gesellschaft zu werfen, so wie die einzelnen Hagestolzen, die sich verdächtig machen, zu beobachten, und endlich das Vorkommen dieses Lasters auch in Ehen nicht außer Acht zu lassen.

Die Ausrottung dieses Lasters erfodert die schärfsten und strengsten moralisch-religiösen Heilmittel, und häufig führen sie nicht zum Ziele, da die tiefe Verkehrung des moralischen Sinnes und die arge Verwöhnung des physischen Triebes oft stärker sind als die Heilmittel.

6) Die Bestialität.

Die Bestialität oder Sodomiterei ist wohl das tiefste Herabsinken der menschlichen Natur in Bezug auf die Ausübung der Wollust, indem sie eine geschlechtliche Vermischung des Menschen mit Thieren ist.

Dieß Laster findet man am häufigsten vom männlichen Geschlechte in jenen Kreisen der Gesellschaft ausgeübt, wo die moralische Erziehung und Bildung, der Unterricht und die Belehrung sehr vernachläßigt wird, wo ein einsames und müßiges Leben in Umgebung von Vieh geführt wird, wie bei Hirten oder wo der Mensch mit geringen geistigen Anlagen begabt ist, welche auch durch Erziehung und Unterricht nicht erhoben werden.

Der Seelsorger hat daher ein wachsames Auge auf Hirten und auf Menschen mit geringer Geistesbildung, welche Vieh zu hüten oder zu besorgen haben, und bei erwecktem Verdachte Beobachtungen anstellen zu lassen.

Es gibt aber auch weibliche Personen, welche Bestialität treiben; namentlich unverheirathete, ältliche Damen, die mit ihren Schooßhündchen oder auch mit großen Hunden auf einem mehr als vertraulichen Fuße leben; auf diese verdächtigen Personen muß der Seelsorger besonders Acht haben.

7) Die Blutschande.

Die Blutschande, ausgeübt von Personen, welche in unmittelbarem Blutverbande oder Abstammung zusammenstehen, findet sich vorzüglich bei ganz armen und moralisch-religiös gänzlich verwahrlosten Menschen, wo sie die Noth auf ein Zimmer, auf ein Bett oder ein Strohlager mit verwildertem Sinne zusammenbringt, wo also die schlechtesten Beispiele unmittelbar vor die Augen der Kinder gestellt werden.

Aber man findet die Blutschande auch ausgeübt in den gebildeten Gesellschaftskreisen, wenn auch seltener; wo aber Ueberbildung und Irreligion hauptsächlich die Grundlage zu dieser Wollustausübung legen.

Religion und Politik müssen die geschlechtliche Verbindung und Vermischung der nächsten Blutsverwandten verbieten; die Gründe liegen sehr nahe.

Die Natur verbietet sie durch die Folgen, welche sie auf die Sprößlinge in absteigender Linie immer mehr wälzt, indem sie meist unkräftige, kränkliche und unfruchtbare Nachkommen erzeugen; die Natur fodert Gegensätze; je entfernter in Blut die Verbindungen sind, desto kräftiger, dauerhafter und fruchtbarer sind die Abstammungen.

Im Thierreich ist diese Thatsache festgestellt; im Menschenreich kann sich das natürliche Leben nicht anders verhalten. Der Seelsorger kann hier Manches durch Rathertheilung und Belehrung wirken.

Vom Hunger und Durst.

Hunger und Durst als Nahrungstrieb sind dem Menschen natürlich eingeboren.

Ihre Nichtbefriedigung erregt die schmerzhaftesten Em-

pfindungen und ihre Befriedigung ist von der behaglichsten Lust begleitet.

Die Natur wollte also den Menschen, sowohl durch Schmerz als durch Lust zu seiner physischen Selbsterhaltung nöthigen.

Der natürliche Mensch flieht, was ihm Schmerz erregt, und sucht, was ihm Lust erzeugt; der degenerirte Mensch verkehrt häufig das natürliche Verhältniß und Gesetz, er flieht, was ihm naturgemäß ist, und sucht, was ihn zerstört, weil er nicht an die spätern Folgen seines gegenwärtigen flüchtigen Genusses denkt.

So kömmt es denn, daß der Mensch um des Genusses willen den Genuß sucht und nicht, um ein naturgemäßes Bedürfniß auf eine vernunftgemäße Weise zu befriedigen.

Wer aber den Genuß sucht um des Genusses willen, der verkünstelt die natürlichen Bedürfnisse willkürlich und sucht sie zu befriedigen durch erkünstelte Mittel. Dadurch kommen Natur und Vernunft, Fleisch und Geist außer und wider einander, bekämpfen und zerstören sich gegenseitig, statt daß sie in und mit einander wirken, sich gegenseitig erheben und beglücken.

Wer der geistigen Vernunft folgt und sich ihr freiwillig unterwirft, der erhebt sich sittlich und vervollkommnet sich, und den werden auch die sinnlichen Naturgenüsse beglücken und beseligen, weil das Gesetz der Natur und der Vernunft in ihm in volle Harmonie gebracht sind.

Wer aber die sinnlichen Naturgenüsse blos sucht, um sich zu beglücken und zu beseligen, den Genuß sucht um des Genusses willen, der entsagt den Geboten der geistigen Vernunft, wird unsittlich und erniedrigt sich zum thierischen Leben; ein solcher Mensch kömmt nothwendig in Widerspruch mit sich selbst, in innern Zwiespalt und Zerfall, weil er wider das Gesetz der Natur und der Vernunft lebt und handelt.

Der moralische Instinkt, das aufgejagte Gewissen wird den Unglücklichen unaufhörlich quälen und die mißhandelte Natur wird sich empören und ihn mit mancherlei physischen Leiden strafen.

Und so wird dem Verblendeten die Quelle des scheinbaren Glückes und der täuschenden Seligkeit, der leidenschaftlich gesuchte sinnliche Naturgenuß eine Quelle der fürchterlichsten Gewissensbisse und der schrecklichsten Fleischesqualen.

Es gibt demnach keine wahre Glückseligkeit im sinnlichen Naturgenuß ohne sittliche Erhebung der geistigen Vernunft!

Wenden wir das Gesagte auf den Mißbrauch in der Befriedigung des Hungers und Durstes an.

Der natürliche Trieb nach Selbsterhaltung, nach dem Genusse der Speisen und Getränke ist dem degenerirten und demoralisirten Menschen nicht mehr genügend und befriedigend. Er sucht den Genuß um des Genusses willen; er wird daher einen erkünstelten Hunger und einen erkünstelten Durst sich zu verschaffen suchen; wird also mit allerlei erkünstelten Mitteln seine Nerven erregen, reizen, in erhöhte und verlangende Thätigkeit setzen.

Die erfindende Kunst wird die Speisen so zu bereiten suchen, daß der Gastronom möglichst viel und möglichst angenehm die Produkte der Erde genießen kann; nicht minder wird sich die erfindende Kunst anstrengen die Getränke so zu bereiten, daß man möglichst viel und möglichst angenehm trinken kann.

Je mehr man ißt und je mehr man trinkt, desto mehr verlangt man aber auch wieder, und der genußsüchtige Mensch jagt nach stets neuen und steigenden sinnlichen Genußreizen, weil sich die Genußfähigkeit durch das Uebermaß der genossenen Reize allmählig nothwendig abstumpft, die Nervenreizbarkeit erschöpft wird.

Die genußsüchtige raffinirte Seele ist jedoch reicher an Wünschen und Begierden, als die producirende Erde befriedigen oder die genießende Lebenskraft ertragen kann; daher verschmachtet der Genußsüchtige mitten im Genusse vor Begierden, wie Göthe dieß so herrlich in seinem Faust zeigt und sagt, oder wie ein grob materiell gesinnter Engländer an einer vollen Tafel so recht in komischer Trostlosigkeit ausrief: „Wenn ich doch nur in den Magen eines Andern essen könnte.“

Es kann also nicht anders kommen, als daß das Uebermaaß in Verzehrung von Speisen und Getränken, und namentlich in verkünstelten Nahrungs- und Getränksreizen die physische Natur des Menschen auch übermäßig reizt, abstumpft und erschöpft, woraus mannigfaltige krankhafte und quälende Folgen sich ergeben, die das Leben verkürzen müssen.

Aber nicht nur das physische oder natürliche Leben, sondern auch das moralische oder geistige Leben wird durch das Uebermaaß und durch den Mißbrauch der Nahrungsmittel gestört, indem das üppig wuchernde Fleisch den gött-

lichen Geist im Menschen herabzieht und zu seinem Sklaven macht.

Ein Mensch, der nur dem Bauche dient und lebt (Ventri obediens ritu pecorum), beraubt sich der sittlichen Bestimmung, wird unfähig seine Pflichten zu erfüllen, kömmt in die Verachtung der bürgerlichen Gesellschaft und wird dadurch nothwendig unglücklich.

Seele und Leib verderben sich gegenseitig wie in der Wollust, so in dem Mißbrauch von Nahrungsmitteln.

Die genußsüchtige Seele stachelt mit allen Reizmitteln den Leib zur Empfänglichkeit und Thätigkeit auf, denn sie will den Geschmackssinn kitzeln und vergnügen, sie will alles Angenehme und Pikante dieser Erde genießen.

Dadurch reizt sie die Nerven des Geschmacks und der Verdauung immerfort und mannigfaltig, und gewöhnt sie an diese Reize, schafft dadurch künstliche Bedürfnisse und so wird der Leib nothwendig allmählig durch die Seele mittelst der naturwidrigen Eindrücke und Genüsse verwöhnt und verdorben.

Gegentheils reißt wieder der Leib, indem die Nerven durch die übermäßigen und erkünstelten Reize verwöhnt sind, die Seele fort zu stets neuen und stärkern Eindrücken, um den unnatürlichen Nervenhunger zu stillen; er nöthigt die Seele entweder durch quälende Ueberreizung oder durch unerträgliche Abspannung zu neuen und stärkern Genüssen.

So rächt sich der Leib unwillkürlich durch verkehrte und krankhafte Verstimmungen und Reizungen an der Seele, welche willkürlich mit immer stärkern und stets neuen Reizmitteln ihn mißhandelte.

Wenn die Seele von dem vernünftigen und freithätigen Geiste abfällt, indem dieser seiner Herrschaft durch Vernachlässigung oder Mißachtung seiner intelligenten Erhebung und moralischen Vervollkommnung sich begibt, dann geräth die Seele auf die Ab- und Irrwege ihrer selbstsüchtigen Willkür und in leidenschaftlicher Verblendung und sinnlicher Genußlust mißhandelt sie den Leib.

Der mißhandelte Leib verkehrt sich dann allmählig in naturwidrige Empfänglichkeit und Thätigkeit, indem er von der ewigen Naturordnung des blindthätigen und nothwendigwirkenden Körpers oder der Materie abweicht, und also krankhaft geworden, wirkt der Leib wieder unwillkürlich auf die Seele zurück und zieht sie in die Kette der Leiden.

Und so kann es allerdings nicht fehlen, daß aus der Sünde Krankheit entsteht und aus der Krankheit Wahnsinn entspringt; die Krankheit dann, wenn das leibliche Leben in verkehrter Empfänglichkeit und Thätigkeit wirkt; Wahnsinn dann, wenn das seelische Leben in verkehrter Empfänglichkeit und Thätigkeit sich äußert und endlich Sünde, wenn das geistige Leben gegen die göttlichen Gebote der Sittlichkeit handelt.

Der Seelsorger kann durch Belehrung und Rathertheilung den sinnlichen Schwelgern sehr nützlich werden, indem er die zerstörenden Folgen der Völlerei für die ganze menschliche Natur mit eindringenden Worten schildert.

Allerdings wird der Seelsorger da, wo eine zerrüttete Naturthätigkeit vorliegt, also ein physisches Leiden wesentlich vorwaltet, dem Arzte die Hauptrolle überlassen müssen. Denn alle moralisch-religiösen Heilmittel nützen nichts, oder wirken doch wenigstens nicht gründlich und nachhaltig, wenn die physische Natur durch die Völlerei zerrüttet ist.

Der Arzt muß zuerst das degenerirte Naturleben bessern oder gänzlich herstellen, ehe das demoralisirte Geistesleben durch sittlich-religiöse Heilmittel gründlich und nachhaltig gebessert, und gehoben werden kann; gerade wie beim Laster der Wollust wo auch zuerst das degenerirte Naturleben durch den Arzt gebessert oder hergestellt werden muß, ehe das demoralisirte Geistesleben durch den Seelsorger mit Erfolg sittlich-religiös behandelt werden kann.

Dem Arzte stehen überhaupt drei Heilwege zu Gebote, um die physischen Uebel oder die Krankheiten zu bekämpfen; nemlich entweder bekämpft er die Krankheiten unmittelbar mit Heilmitteln, welche dem Wesen derselben in ihrer Wirkung geradezu entgegengesetzt sind, oder mit Heilmitteln, welche dem Wesen der Krankheiten ähnliche Wirkungen hervorbringen, oder endlich er bekämpft die Krankheit mittelbar, nemlich durch Ableitung auf andere Organe, als die, welche von den Krankheiten ergriffen sind.

Wie nun dem Arzte drei physische Heilwege zu Gebote stehen, so bieten sich dem Seelsorger auch zur Bekämpfung der moralischen Uebel oder der Sünde und Laster drei moralische Heilwege dar, welche ich hier (da ich sie an einem andern Orte schon vollständig dargestellt habe), nur flüchtig entwickeln werde.

1) Die entgegensetzende moralische Heilungsweise.

Diese tritt dem Wesen des moralischen Uebels geradezu mit entgegengesetzten Heilmitteln entgegen.

Nehmen wir an, ein Wollüstling, ein Säufer, welche auf dem Wege sind, sich physisch und moralisch zu Grunde zu richten, sollen durch den Seelsorger gebessert und geheilt werden und zwar auf entgegensetzendem Wege, so wird der Seelsorger seine moralischkranken Personen dadurch zu bessern oder zu heilen suchen, daß er ihnen Muster moralisch-religiösen Wandels, welche glücklich sind in ihrer sittlichen Erhebung, vorführt, oder ihnen durch eindringende und erhebende Worte den wahrhaften seligen Genuß sittlichen Lebens schildert.

Der moralische Gegensatz, in welchen das Gemüth des Sünders zum Sittlichen gesetzt wird, wirkt aufregend auf denselben, das Gemüth reagirt gegen diesen Gegensatz, und die erweckte moralische Kraft erhebt sich an ihm, und die Besserung ist Folge davon.

2) Die ähnlich wirkende moralische Heilungsweise.

Diese Heilungsweise bekämpft das moralische Uebel durch Mittel, welche Aehnlichkeit haben mit dem moralischen Uebel oder ähnliche Folgen entwickeln.

Setzen wir den Fall mit Menschen, welche entschiedene Neigung zu Ausschweifungen in Liebe, oder in geistigen Getränken haben, und sie sollen durch den Seelsorger gebessert oder geheilt werden, und zwar durch ähnlich-artige Heilmittel, so wird der Seelsorger dem wollüstigen, dem trunksüchtigen Menschen solche Personen vorführen, welche durch Wollust oder durch Völlerei physisch und moralisch zu Grunde gerichtet sind, oder er wird durch eindringende und abschreckende Worte und Schilderungen der Folgen der Wollust und der Völlerei seinen Zweck zu erreichen suchen.

Dieß Spiegelbild der physisch und moralisch zu Grunde gerichteten Persönlichkeiten oder die lebhaften und treffenden Schilderungen von den Folgen solcher ähnlicher Ausschweifungen müssen nothwendig, wenn noch Sinn und Empfänglichkeit in dem Gemüthe des Getroffenen zurückgeblieben ist, und namentlich bei angehenden Wollüstlingen und Schwelgern, eine Reaktion hervorrufen.

Indem im Gemüthe des Unglücklichen eine moralische Reaktion erwacht und lebhaft gesteigert wird gegen das schreckende Bild, das ihm vorgehalten wird, so wendet sich die moralische

Reaktion nothwendig auch gegen seine eigene ähnliche unmoralische Neigung und Leidenschaft, und in dieser lebhaft geweckten moralischen Selbstreaktion liegt auch der Grund der Besserung und Heilung.

Raimund, der dramatische Volksdichter, hat in seinem Stücke „der Alpenkönig und der Menschenfeind,“ diese Idee der ähnlich wirkenden Heilungsweise dramatisch behandelt und seinen Menschenfeind durch diese Heilungsmethode retten lassen.

Der Menschenfeind Herr von Rappelkopf glaubt sich von seiner Familie und seinen Dienstboten, welche ihn lieben, arglistig umstellt und verfolgt; er mißhandelt deßhalb sie sehr arg und endlich verläßt er sein Haus und begibt sich in den Wald, um nicht mehr mit Menschen umgehen zu müssen. Da begegnet ihm der Alpenkönig und hält ihm seine Thorheiten vor, welche der Menschenfeind trotzig abweißt. Der Alpenkönig geht mit ihm eine Wette ein, ihn zu überzeugen, daß er ein Thor sey. Der Menschenfeind geht die Wette ein. Der Alpenkönig nimmt die Gestalt und Stimme und Gemüthsart des Rappelkopfes an, welcher denselben als Bruder seiner Frau begleitet, um Beobachter des Benehmens des Alpenkönigs wie seiner Familie zu seyn. Der verwandelte Alpenkönig benimmt sich gerade so wie früher der Menschenfeind und dieser kömmt allmählig zu einer moralischen Reaktion gegen den Alpenkönig, der sich so häßlich benimmt; diese immer stärker werdende moralische Reaktion gegen den Alpenkönig wendet sich natürlich gegen sein eigenes ähnliches Selbst, und so tritt in dieser moralischen Selbstreaktion die Erkenntniß des eigenen Bösen und Thörichten auf und damit auch die Besserung und Heilung.

3) Die ableitende moralische Heilungsweise.

Diese Heilungsweise gründet sich auf den Gedanken, daß in moralischen Gebrechen und Uebeln einzelne Richtungen und Thätigkeiten übermäßig hervortreten und andere dafür antagonistisch in Hintergrund zurückgedrängt sind; daher muß man diese hervorrufen und steigern, damit jene geschwächt und herabgedrückt werden.

So kann man einem Wollüstling die Triebe des Ehrgeizes erwecken, einem Säufer das Gefühl der Liebe hervorrufen und dergleichen mehr, damit die selbstsüchtigen Genußtriebe geschwächt werden und in Hintergrund treten.

Ich habe nun dem Seelsorger in einer Abhandlung, welche enge Grenzen steckt, nachzuweisen gesucht, daß den

Menschen dreierlei Uebel und Leiden befallen können, welche sich auf die im menschlichen Körper waltenden dreifachen Lebensthätigkeiten beziehen und ich habe zugleich gezeigt, welche Rolle der Seelsorger dabei zu spielen habe gegenüber dem Arzte.

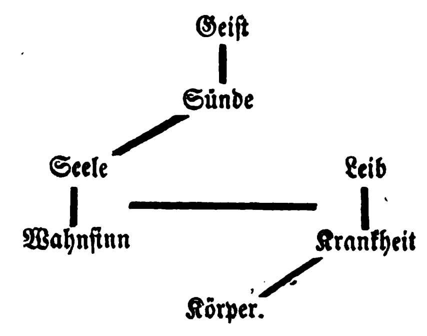
Eine Uebersicht des Ganzen gibt folgendes:

1) Die Sünde als moralisches Uebel oder Verirrung des Geistes, welcher das übernatürliche oder göttliche Prinzip im Menschen repräsentirt.

2) Der Wahnsinn als psychisches Uebel oder Störung der Seele, welche das thierische Leben im Menschen wiederholt und repräsentirt.

3) Die Krankheit als physisches Uebel oder Kränkung des Leibes, welcher das pflanzliche Leben im Menschen wiederholt und repräsentirt.

Schematisch nach unserm anthropologischen Construktions-Prinzip stellt sich das Ganze folgenderweise dar:



Aus der ganzen Abhandlung mag auch die Wahrheit einer vierelementarischen Natur des Menschen mit einem doppelten Gegensatze hervorleuchten.

Der Mensch ist offenbar eine wunderbare Erscheinung in der Natur; aus einem dunklen Grunde, von welchem er nichts weiß und über welchen er nichts vermag, in körperlicher Richtung hervorgehend, wächst er einer lichten Höhe, die er mit Vernunft und Freiheit beherrscht, in geistiger Richtung entgegen.

So entwickelt sich der Mensch zwischen Welt und Gott; jener durch den Körper, dem dunkeln Grunde seines Daseyns und Wirkens, angehörend, diesem durch den Geist, dem lichten Ziele seines Daseyns und Wirkens, zustrebend.

Zwischen dem Körper, oder dem natürlichen Grund und Boden, und zwischen dem Geiste, oder dem übernatürlichen Zwecke und Ziele des Menschen, also zwischen diesem absoluten und ursprünglichen Gegensatze liegt noch ein relativer und bedingter Gegensatz, welcher sich als vermittelnder selbst fodert, nemlich Leib und Seele.

Leib und Seele stehen zusammen in einem steten Gegensatze und in einer einigen Wechselwirkung, bedingen sich also gegenseitig und wechselweise, sind demnach von einander abhängig und durch einander bestimmbar und zwar auf unmittelbare Weise.

Die gegenseitige Abhängigkeit von Leib und Seele, wodurch sie sich wechselweise Ursache und Wirkung, Grund und Folge sind, nöthigt aber wieder offenbar zur Annahme eines tiefer liegenden und urbegründenden Gegensatzes, nemlich Körper und Geist. Dieser in der Richtung zu Gott, jener in der Richtung zur Welt.

Vom weltlichen Körper, als dem natürlichen Grunde und Boden, gehen Leib und Seele aus, und führen in aufsteigender Richtung zum göttlichen Geiste, als dem übernatürlichen Zwecke und Ziele des Menschen, so wie der gesammten Natur.

Im absoluten vernünftigen und freithätigen Geiste liegt allein die intelligente und ethische Macht über das Leben und die Schicksale des individuellen Menschen.

Diese intelligente und ethische Macht, diese selbstbewußte und freithätige göttliche Natur im Menschen ist das Gebiet, welches der Seelsorger pflegen und besorgen soll.

Denn nur ein intelligenter und moralischer Mensch genießt zugleich die sinnliche Natur mit Beseligung, weil nur in ihm das Gesetz der Vernunft mit dem Gesetze der Natur zusammenstimmt, und in dieser Harmonie ist der sittliche Mensch zugleich glückselig und der glückselige Mensch zugleich sittlich — und dieß ist ja die wahre Bestimmung des Menschen!

Dr. Werber,
Professor der Medizin.

II.

Recensionen und Anzeigen.

1.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, dargestellt von Dr. J. F. Bruch, Professor der Theologie an der theologischen Facultät und dem protestantischen Seminar, Prediger an der Nicolai-Kirche, Director des protestantischen Gymnasiums in Straßburg. Hamburg bei Perthes. XII u. 308 S. 8°.

Mit Recht zwar bemerkt der Verfasser in der Vorrede zu seinem Buche, die letzte Lösung aller religiösen Fragen, wenn es nicht rein historische seien, müsse von der Gottesidee aus gegeben werden, S. III. Allein hier wird es nur darauf ankommen, wie diese Gottesidee an sich beschaffen ist: denn ist es nicht die durch die göttliche Offenbarung positiv bestimmte; so ist es die rein natürliche Gottesidee, wie sie in jedem Menschen lebt, wie sie aber auch allen jenen Einflüssen preisgegeben ist, denen wir sie von jeher hinsichtlich der Individualität, der Nationalität und der Bildung, die eine so unendlich verschiedene ist, unterworfen sahen. Welche Gottesidee ist es daher, durch welche sich der Verf. bestimmen läßt?

Es soll nicht die auf dem Standpunkte irgend einer philosophischen Schule gewonnene sein. Denn der Verf. sagt S. V.

u. VI: „Ich habe es niemals als ein wahres Verdienst des christlichen Theologen ansehen können, sich irgend einer philosophischen Schule gänzlich hinzugeben: im Gegentheil schien mir immer ein solches unbedingtes sich Anschließen an irgend ein System beinahe unvermeidlich der Gefahr entgegenzuführen, entweder seine christliche Ueberzeugung der philosophischen zum Opfer darzubringen, oder in dem peinlichen Zwiespalt zwischen diesen beiden Ueberzeugungen (?) zu verharren, ohne jemals deren Versöhnung zu finden.“ Ist es nicht die Gottesidee irgend einer philosophischen Schule, sondern, wie der Verf. schon S. VII andeutet, die auf dem christlichen Standpunkte gewonnene; so macht er auf dem protestantischen Boden selber auf so extreme Partheien aufmerksam, daß wir nicht entschieden herauszubringen vermögen, wie er mit sich selbst daran ist, da er seinen eigenen Standpunkt nicht genau bezeichnet. Zwar sagt er S. VII: „Ich erkenne in dem Christenthume eine göttliche Offenbarung, ob ich gleich den Unterschied zwischen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung nur einer beschränkten, von dem weltlichen Bewußtsein ausgehenden Betrachtungsweise zuschreibe. Allein eben so innig ist meine Ueberzeugung, daß die ewige Wahrheit des Christenthums nicht in den Buchstaben seiner Verkündigung, sondern in den von ihm zur Offenbarung gebrachten Ideen liegt, weßhalb das Bestreben des denkenden Christen immer dahin gehen muß, die Formen der Lehre Christi und der Apostel zu durchbrechen, um den in ihnen eingeschlossenen Gehalt, die das Wesen des Evangeliums ausmachenden Ideen in ihrer Reinheit, und in voller Klarheit zu erfassen.“

Allein was ist durch solche, schon oft vernommene Redensarten gewonnen? — Der Verf. spricht von einer ewigen Wahrheit des Christenthums. Um aber zu dieser Wahrheit zu gelangen, will er die Formen der Lehre Christi und der Apostel durchbrechen. Wie verstehen wir dieses?

An das Christenthum glauben und an eine positive Offenbarung glauben ist Eines und Dasselbe. Das

Positive der Offenbarung ist aber das Unmittelbare der Offenbarung, es ist das, was die menschliche Vernunft nicht aus sich selber nimmt. Setzt daher der Verf. den Unterschied zwischen positiver göttlicher Offenbarung und bloßer Vernunftoffenbarung gering an, ja will er ihn selbst zum Verschwinden bringen; so sehen wir nicht ein, wie er seine Gottesidee noch als eine christliche rechtfertigen kann: es ist möglicher Weise zwischen seiner Gottesidee und der irgend einer philosophischen Schule kein Unterschied, oder es ist im glücklichen Falle eine Idee, die vielleicht eine etwas eigenthümliche Färbung hat, und unter dieser Voraussetzung die Hoffnung hegen darf, in der Geschichte menschlicher Verirrungen dereinst eine Stelle zu finden. Wenn aber der Verf. eine Lust an den Tag gibt, die Formen der Lehre Christi und der Apostel zu durchbrechen, ist vielleicht derjenige Durchbruch gemeint, den nach fünfzehnhundert Jahren des christlichen Bewußtseins und Lebens die Reformation bezeichnen will? In diesem Falle wäre sein Standpunkt der symbolische, sei es der lutherischen oder der reformirten Kirche. Wäre dieses; so hätten wir Hoffnung, die Eigenthümlichkeit des christlichen Standpunktes unseres Verf. zu finden. Aber auch in dieser Erwartung täuschen wir uns. Denn der Verf. sagt S. VIII: „Indem ich es offen bekenne, daß ich jeder sich ängstlich an den Buchstaben anklammernden Theologie von Herzen abhold bin, wird man es zum Voraus erwarten, daß ich mich auch mit einer ausschließenden symbolischen Orthodoxie schlechterdings nicht befreunden kann." — Wenn wir daher S. 23 den Ausdruck finden: „Auch das Christenthum ruht auf seiner eigenthümlichen Gottesidee;" so wäre die Art und Weise, wie wir diese christliche Idee als eine objective, als diejenige, auf welcher als einer gegebenen, und in diesem Gegebensein eigenthümlichen, das Bewußtsein einer ganzen Kirche beruhet, im Sinne des Verf. zu bestimmen hätten, unmöglich anzugeben. Und so dürfen wir wohl zum Voraus schon auf Vorstellungen gefaßt sein, die zwischen dem Christ-

lichen und Philosophischen in der Mitte hindurchlaufen und als Halbheiten dastehen. Wir werden indeß dem Urtheile nicht vorgreifen.

In der Einleitung S. 1—27 spricht der Verf. über die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Bei dieser Gelegenheit behandelt er den Einfluß, den die neuere Philosophie, besonders die von Kant, Jakobi, Fichte und Schelling, auf die Darstellung dieser Lehre geäußert hat. Aber auch protestantische Theologen, wie Schleiermacher und Hase werden berücksichtiget, von welchen der Erste mit einer gewissen skeptischen Geringschätzung über die Lehre von den göttlichen Eigenschaften sich äußert, der Andere ihn aber noch überbietet. Wir können unsrerseits in die dießfallsigen Erörterungen nicht näher eingehen; wenn aber der Verf. auf das von Schleiermacher, Hegel und Andern ausgesprochene Bedenken, „daß nämlich eine Mehrheit von Attributen die absolute Einheit Gottes aufhebe, Gott gleichsam zu einem zusammengesetzten Wesen mache, und sofern sie, diese Attribute, Differentes aussagen, und sich gegenseitig ausschließen, Gott selbst in den Gegensatz und Widerspruch hereinziehen," nichts Anders zu entgegnen weiß, als dieß, daß er S. 16 sagt: „Müssen sie (die göttlichen Eigenschaften) auch nothwendig als mit dem göttlichen Wesen unauflöslich zusammenhängend gedacht werden, weil es ja sonst keine göttlichen Eigenschaften wären, so sollen sie darum nicht mit dem göttlichen Wesen identificirt, nicht einmal in das eigentliche Wesen Gottes versetzt werden;" — so fällt er nicht nur in eine charakterlose Halbheit, sondern er gibt den Gegnern auch Alles zu, was sie immer nur verlangen können. Es ist nicht das uneigentliche Wesen Gottes, welches die göttliche Offenbarung uns hinstellt, sondern das eigentliche, wahre. Fallen daher die Eigenschaften Gottes, wie der Verf. auf derselben Seite sich ausdrückt, im Grunde nicht in das Wesen Gottes, und will sich diese Vorstellung noch als eine christliche legitimiren; so ist und

bleibt uns auch auf dem Boden christlicher Offenbarung Gott eine unbekannte Größe, ein verborgenes X, und die halbchristlichen Speculanten finden alsdann eine Gelegenheit zur Rechtfertigung jenes ihres Treibens, mit dem sie individuelle Ansichten für objectiv-göttliche Wahrheiten ausgeben, so daß wir unsrerseits es als leere Phrasen zu betrachten haben, wenn in affectirter Begeisterung Ausrufungen über die unendliche Erhabenheit jüdischer und christlicher Gottesanschauung vorkommen.

In der nunmehr S. 27—65 folgenden Betrachtung über die Erkennbarkeit Gottes wird der Verf. um so mehr Schwierigkeiten haben, je unvorsichtiger er oben zugegeben, daß die Eigenschaften Gottes nicht die Bestimmtheiten des göttlichen Wesens sind. Denn da das Christenthum in seinen Offenbarungen das göttliche Wesen überall in seinen Eigenschaften aufzeigt, und keine Eigenschaft kennt, die nicht wirkliche Eigenschaft des göttlichen Wesens wäre; so muß, wird die Eigenschaft nicht als eine Bestimmung der Qualität des Wesens begriffen, in der Eigenschaft das Wesen aufgehoben, statt in ihr gesetzt werden, und das Wesen Gottes bleibt somit nach solcher Vorstellung auch auf dem Boden der göttlichen Offenbarung ein unbekanntes X. Die Anschauung, welche der Verf. mit Unrecht in das Christenthum Anfangs hineinlegt, zwingt ihn zu der Annahme, das Christenthum negire, was es in der That nicht negirt, und ponire, was es eben so wenig ponirt. Die Schwierigkeit jedoch, welche sich dem Verf. bei seiner obigen Vorstellung von dem Verhältniß der Eigenschaften zum Wesen für die Erkennbarkeit Gottes darbietet, umgeht er im Ganzen, indem er nach einigen wenigen Bemerkungen darüber, daß das Christenthum wohl Erkennbarkeit, aber nicht völlige Begreiflichkeit Gottes, lehre, bald lediglich zur Quelle der Gotteserkenntniß übergeht, die er in der angebornen Gottesidee findet. S. 45 heißt es: „Die Urquelle der religiösen Erkenntniß und des ganzen religiösen Lebens fließt in dem Bewußtsein, und da, wie wir

gesehen, alles Religiöse sich in der Gottesidee concentrirt, so müssen wir in dem Menschen ein ursprüngliches, unmittelbares Gottesbewußtsein annehmen." So wenig wir unsrerseits die Idee der Gottheit als eine dem Menschen mitgegebene in Abrede stellen; so sehr müssen wir doch darauf bestehen, daß die Frage nach dem Grade der Erkennbarkeit Gottes mit der Frage nach der Quelle der Gotteserkenntniß nicht für Eins gehalten werden dürfe. Der große Unterschied leuchtet, glauben wir, jedem unschwer ein. Und ist auch die geborne Gottesidee eine Quelle der Gotteserkenntniß; so ist sie es doch nur in der Form der Ahnung, die, so kräftig sie auch immer ist, doch immerhin aus und durch sich selbst ein klares Erkennen noch nicht gibt, und, wie die Geschichte der Religionen erweist, mit den entgegengesetztesten Vorstellungen und Meinungen sich verträgt, nicht etwa nur bei Ungebildeten, sondern selbst bei Gebildeten, und vielleicht am meisten bei den Gelehrten, wofür die Urheber der verschiedenen philosophischen Systeme sattsam Zeugniß ablegen. Die angeborne Gottesidee entscheidet also für sich selber nichts über den Grad der Erkennbarkeit Gottes. Wie weit Gott zu erkennen sei, hängt vielmehr von dem Maaße seiner Offenbarung an uns ab. Diese Offenbarung ist aber eine zweifache: eine mittelbare und eine unmittelbare, oder wie wir den bestehenden Unterschied immerhin bezeichnen wollen. Die angeborne Gottesidee ist lediglich nur dasjenige, was nach verborgener Sehnsucht und tiefer geistiger Ahnung zuerst zur Erkenntniß Gottes treibt, und zweitens das Verständniß der zweifachen Gottesoffenbarung vermittelt. Zwar ist die angeborne Gottesidee in soferne auch ein Spiel der mittelbaren Offenbarung, als die stille Ahnung der Gottheit ein verborgenes Gefühl ihres Daseins ist. Aber diese Offenbarung ist doch immerhin eine solche, welche sich an der übrigen Offenbarung orientirt, und am meisten an der unmittelbaren oder außerordentlichen. Wir sagen daher: das Maaß der Erkennbarkeit Gottes ist das Maaß ihrer Offenbarung an uns. Und darum haben

wir in der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes eigentlich und am meisten auf die Offenbarung einzugehen, was wir bei dem Verf. vermissen, was ihm aber auch zur Veranlassung wird, die Offenbarung, und zwar äußere Offenbarung überhaupt, daher die unmittelbare wie die mittelbare zu verkennen, von welcher Verkennung S. 37 ff. mehrere Beweise gegeben sind. Das ist auch der Grund, warum der Verf. selbst die natürlichen Beweise für das Dasein Gottes tiefer stellt, als sie es verdienen, und die Werke Gottes weniger hoch anschlägt, als wir sollen und müssen. Dieses Gebrechen wird durch Bestimmungen, wie folgende eine ist: „Etwas Wahres liegt allerdings darin" S. 54 nicht aufgehoben.

In der S. 66—78 gegebenen Darstellung des Begriffs von göttlichen Eigenschaften könnte es scheinen, als wolle der Verfasser Einiges von dem zuvor Bemerkten wieder gut machen. So wenn er S. 72 von Bestimmtheiten spricht. Er bestimmt sich dahin: „daß wir unter Eigenschaften (Attributen) im wahren Sinne des Worts nichts Anderes zu verstehen haben, als die einzelnen Richtungen und Formen (Modalitäten), in welchen das Wesen eines Dings sich offenbart, oder kürzer die Bestimmtheiten in der Erscheinung eines Objectes." Allein sogleich kehrt S. 73 wieder die altkluge Versicherung: „daß wir die Eigenschaften Gottes nicht mit seinem Wesen verwechseln dürfen," und höchst naiv läßt der Verf. sich alsbald so vernehmen: „Wir wüßten schlechterdings nichts von Gott, könnten nichts von ihm aussagen, wenn sein Wesen ewig in sich verschlossen bliebe, wenn er in einem unaufhörlichen Anundfürsichsein beharrte." Um aber auf das Vorhergehende wieder zurückzukommen, und was er selbst von S. 74 an nicht genug wiederholen kann, daß nämlich die göttlichen Eigenschaften nicht die Bestimmtheiten seines innern Wesens, sondern nur Modalitäten, Richtungen und Formen sein sollen, unter welchen sich Gott offenbart, und sein unendliches Sein in die Erscheinung eintreten

läßt;" so wollen wir nur kurz die Vorstellung, wie sie hier gegeben ist, analysiren. Zuerst heißt es: Gott lasse, indem er sich offenbare, sein unendliches Sein in die Erscheinung eintreten. Der Sinn dieses Satzes kann nicht sein, Gott zeige in der Offenbarung nur sein Dasein, denn die Erscheinung Gottes in der Welt ist ja selbst schon sein Dasein. Das unendliche Sein Gottes ist daher jenes Sein, das dem Dasein selbst zu Grunde liegt. Und zwar kann es sich bei diesem unendlichen Sein nicht erst darum fragen, ob es sei, denn die Erscheinung weist ja dieses schon nach; sondern es kann sich nur darum handeln, was es sei. Dasjenige, was der Verf. das unendliche Sein nennt, muß daher das wahre, wirkliche, absolute, hinter der Erscheinung liegende Sein Gottes sein. Und dieses Sein ist offenbar dasjenige, welches wir als das wesentliche Sein, ja als das Wesen Gottes selbst begreifen, welches Begreifen ein Begreifen nach den geoffenbarten Eigenschaften ist. Ohne dieß ist Alles lauter häßliche Tautologie. Aber eben dieser Tautologie verfällt der Verfasser, da er in der That das unendliche Sein, das sich offenbaren soll in der Erscheinung, nur die Erscheinung selbst wieder sein läßt, indem und weil die Offenbarung es nicht mit dem Wesen, sondern nur mit der Form, der Richtung, der Modalität (besser dem Modus) zu thun haben soll. Die Vorstellung des Verf. zerfällt daher, um es deutlich zu sagen, in Nichts. Die Form der göttlichen Offenbarung ist der endliche Geist, die Natur, die Geschichte: oder, wenn die außerordentliche Offenbarung gemeint ist, die Inspiration, das Wunder, die Selbstverkündigung Gottes, wie sie bei dem Gottmenschen Statt fand. Sind nun aber der endliche Geist, die Natur, die Geschichte; ferner die Inspiration und das Wunder, — sind sie Eigenschaften Gottes? Attribute der Gottheit? — Der Verf. treibt seine Sache selbst überall ad absurdum. Wir unsererseits verhelfen ihm nur zur Consequenz, die er aus sich selber nicht hat.

Von den oben angeführten Vorstellungen läßt sich der Verf. durchaus in der Deduction der göttlichen Eigenschaften S. 78—92 leiten. Zwei Deductionsprincipien stellt er auf: erstens die Idee der Gottheit und zweitens die Werke Gottes. Und darnach bestimmt sich auch die Eintheilung der Eigenschaften Gottes S. 92—109. Das erste Princip aber, die Idee Gottes behandelt der Verf. S. 110—143 unter der Aufschrift: Christliche Gottesidee. Kommt in dem unter dieser Aufschrift Enthaltenen Manches vor, das wir als gut bezeichnen können; so müssen wir doch über Anderes um so mehr unsere gerechte Mißbilligung aussprechen. Die Gelegenheit, die so oft genommen wird, über das religiöse Volksbewußtsein der Hebräer als ein beschränktes zu sprechen, wird nur zu oft und zu leicht zu einer Gelegenheit, seine eigne Beschränktheit in der Erkenntniß eben dieses Bewußtseins an den Tag zu legen. Und so geht es auch unserm Verf. Die hebräische Gottesidee ist in ihrer Wahrheit und Vollständigkeit von ihm nicht exponirt. Den Grund hievon dürfen wir mit Recht in seiner rationalistischen Vorstellung über das ganze Judenthum suchen. Zwar nennt er die Gesetzgebung durch Moses ein colossales Werk: aber dieses Werk ist ihm nur ein Werk des Moses selbst, der dazu nur schon in der Menschheit vorhandene Ideen benützte. Von einer eigentlichen göttlichen Offenbarung im Judenthume ist überall keine Rede. Diese rationalistische Vorstellung, und nur sie allein, macht es ihm möglich, die Lehre des Philo von der schlechthinigen Trennung Gottes von der Welt zwar als eine etwas weitgehende, aber im Ganzen doch aus dem Geiste des Judenthums folgende zu erklären S. 112. In was setzt Hr. Bruch den Unterschied der Alt- und Neutestamentlichen Gottesidee? Darein, daß zwar das Judenthum Gott wohl als absolute Persönlichkeit erkannt, daß es aber die absolute Geistigkeit noch nicht begriffen habe, was erst dem Christenthume gelungen sei S. 112. 121. Wenn aber der Verf. die christliche Vorstellung beschreibt, bringt er

in der That nichts vor, was nicht auch schon im A. T. gefunden werden könnte: ja der Verf. steht dießfalls selbst noch gänzlich im Judenthum. Daß das Geheimniß im Verhältniß der noch verhüllten zur enthüllten Trinitätslehre liege (so weit es sich jetzt um die Gottesidee allein handelt), fällt dem Verf. nicht von Ferne ein, denn an die Trinität glaubt er selbst nicht, zum klaren Beweise, wie man im neunzehnten Jahrhundert Prof. der Theologie sein kann, ohne an das wesentlichste Dogma des Christenthums zu glauben. Der Verfasser hat in der That die Idee der Gottheit selbst weit weniger begriffen als der Jude, der von der Trinität wenigstens eine Ahnung hatte. Ihm selbst aber ist die Trinität des N. T. überall, wo von ihr in diesem Testamente die Rede ist, nur eine Anspielung auf die Immanenz Gottes in der Welt. So heißt es S. 118 in Beziehung auf den heiligen Geist: „Eben darum weil Alles aus ihm (Gott), und er daher über Alle ist, wirkt er auch durch Alle, und in Allen, also daß die Menschen in ihm weben und sind. Auf diese Immanenz Gottes bezieht sich die ganze Lehre des N. T. von dem heiligen Geiste: denn dieses πνευμα ἁγιον auf irgend eine Weise von Gott zu trennen, und zu einer eigenen Persönlichkeit zu machen, ist zuversichtlich den Grundvorstellungen des Evangeliums entgegen." — Sonderbar! während die Philosophie durch ihre bisherigen verunglückten Versuche sich gedrungen fühlt, zur Trinitätslehre zurückzukehren, um den wahren Begriff des absoluten Geistes zu gewinnen, ist einem Theologen das christliche Bewußtsein so sehr abhanden gekommen, daß er Chorus mit den Feinden desselben macht.

Was nun endlich die Eigenschaften Gottes selbst angeht; so sind sie vom Verf. in folgender Uebersicht dargestellt worden.

Der Grundgedanke ist: Gott ist der absolute Geist.

Als solcher ist Gott in ewiger Selbstoffenbarung begriffen. Gott offenbart sich nun

A. In dem absoluten Setzen der Welt (Weltschöpfung).

Gott setzt die Welt

I. Nach ihrem Sein. Hierin offenbart sich Gott:

Insofern die Welt ein von ihm durch und durch Bedingtes ist, als

1) Der Allmächtige.

Insofern die Welt in seinem Bewußtsein ruhet, als

2) Der Allwissende.

Insofern die Welt nach ihrem räumlichen Sein absolut von ihm bedingt ist, als

3) Der Allgegenwärtige.

Insofern die Welt nach ihrem zeitlichen Sein absolut von ihm bedingt ist, als

4) Der Ewige.

II. Gött setzt die Welt nach der in ihr herrschenden Ordnung. Hiebei offenbart sich Gott:

Insofern die Welt eine organisch in sich zusammstimmende und sich evolvirende Einheit ist, als

1) Der Allweise.

Insofern die Welt die höchste mögliche Fülle von Leben und Wohlsein enthält, als

2) Der Allgütige.

B. Gott offenbart sich in dem absoluten Setzen der Weltevolution (Weltregierung):

Grundprinzip der ganzen göttlichen Weltregierung ist

Die Liebe Gottes.

Diese Liebe Gottes hat zum letzten Zweck die Selbstoffenbarung Gottes durch Realisirung seines Reiches, als eines Reiches der Wahrheit, der Sittlichkeit und de Seligkeit. In dieser dreifachen Bezeichnung sein Reich realisirend, offenbart sich Gott:

Insofern das göttliche Reich ein Reich der Wahrheit ist, als

1) Der Wahrhaftige.

Insofern es ein Reich der Sittlichkeit ist, als

2) Der Heilige.

3) Der Gerechte.

Insofern es ein Reich der Seligkeit ist, als

4) Der Gnädige.

Dieß ist das kurze Schema der vor uns liegenden Darstellung der Eigenschaften Gottes. Wir begnügen uns, unsere Grundansicht darüber in folgenden Nummern auszusprechen.

1) Die Anschauung, welche in dem gegenwärtigen Buche die Grundanschauung genannt werden muß, ist jene rationalistische von der Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins in der Theologie, wie sie in der Kantischen Philosophie ihren bestimmten Ausdruck erhalten, und wie davon in der neuesten Zeit Schleiermacher ein bekanntes Beispiel in seiner Dogmatik gegeben hat. Ueberhaupt gehört unser Verf. geistig ganz der Periode von Kant bis Schleiermacher an. Jener rationalistischen Grundanschauung in der protestantischen Theologie heutiger Zeit ist es nun eigen, das Göttliche überall und in Allem nach dem Menschlichen zu bestimmen. Es fragt sich hier nicht mehr darum, als was sich Gott in seiner Freiheit der Menschheit offenbart und offenbaren will, sondern lediglich darum, als was der Mensch Gott sich offenbaren läßt. So entscheidet Kant schlechthin nur durch seine praktische Vernunft, daß Gott ist, und was Gott ist. Dasselbe versucht Schleiermacher auf dem Standpunkte seines sogenannten frommen Bewußtseins. Was aus diesem praktischen und frommen Bewußtsein nicht folgt, das ist Gott nicht. Damit sucht der Mensch von sich aus die göttliche Offenbarung zu beherrschen, indem er selbstmächtig vorschreibt, was Gott sein könne und was nicht. Und diese, im Ganzen rein nur im Subjectiven sich gründende Selbstmacht sieht sich noch, um sich zu behaupten, gedrungen, die Form der Offenbarung, welche Gott selbst wählt, um die mißverstandene und gemißbrauchte Naturoffenbarung wieder zum rechten Verständniß für und im Menschen zu bringen, geradezu in

Abrede zu stellen, ja schon ihre Möglichkeit zu läugnen. Zu dieser rationalistischen Theologie bekennt sich nun auch das gegenwärtige Buch. Der Maaßstab an welchem Gott und Göttliches gemessen werden, ist die subjective Ansicht eines Individuums, welche, um ungenirter verfahren zu können, die höhere, im vernehmbaren Wort, nicht in Bildern und Symbolen, an den Menschen kommende Offenbarung ohne Weiteres negirt, und für diese Negation den einfältigen Vernunftstolz in Anspruch nimmt, der durch Schmeichelei sich stets in die Irre führen läßt.

2) Was mit diesem rein subjectiven Wesen in steter Verbindung steht, ist die Bornirtheit. Eben indem man sich an der Hand der höhern Offenbarung über die so oft mißverstandene Naturoffenbarung nicht erheben kann, verliert der Mensch den Muth zur Speculation, und kaum wagt er über Gott etwas wahrhaft Göttliches auszusagen. Daher die stets wiederkehrenden Rede, daß wir Gottes Wesen nicht kennen, daß die göttlichen Eigenschaften nicht Eigenschaften des göttlichen Wesens seien (?!!!) u. s. w. So will nun auch das vorliegende Buch mit seinen 308 Seiten nichts über das objective göttliche Wesen aussagen, sondern von den Eigenschaften nur als Modalitäten, Formen und Richtungen der Offenbarung handeln. In Nichts tritt auch wirklich in diesem Buche das innere und ewige Wesen der Gottheit vor uns hin; überall ist es gebrochen durch die Zeitlichkeit und Endlichkeit der Dinge, so zwar, daß es einem nur etwas gewandten Pantheisten leicht gelingen kann, des Verfassers durchaus weltlichbestimmten Gott für die Welt selbst auszugeben, welcher sofort eben so autonomisch die Gottheit außer ihr in Abrede stellt, wie der vage Rationalismus das Dasein einer außerordentlichen Offenbarung. Nicht nur aber gelingt es dem Verf. nicht, einen selbstkräftigen, selbstabsoluten, wir möchten sagen, selbstgöttlichen Gott zu zeigen, der in allen seinen Prädicaten das, was er ist, ewig ist; ja sogar dieß begegnet ihm, gewisse Eigenschaften

als ewige selbst zu läugnen. So entblödet sich der Verf. gar nicht, S. 239 von der göttlichen Liebe Folgendes zu sagen: „Eine schon alte und auch heut zu Tage häufig aufgestellte Meinung bezeichnet die Liebe Gottes nicht allein als Princip seiner Weltregierung, sondern auch seiner Weltschöpfung. Allein von Liebe kann doch nicht gesprochen werden, wenn nicht schon ein Gegenstand vorhanden ist, auf den sie sich bezieht. Liebe Gottes setzt also immer schon die Schöpfung voraus, und kann unmöglich als Princip derselben angesehen werden." — Auf einem so niedrigen, äußerlichen und sinnlichen Standpunkte einen Lehrer der christlichen Theologie zu erblicken, ist sehr traurig. Dazu kommt S. 241 noch die unbiblische Versicherung, daß der Begriff der Liebe Gottes im A. T. noch nicht habe hervortreten können.

3) Wenn sich aber Herr Bruch gutwillig dem formellen Irrthume unterwirft, welcher in Absicht auf die göttliche Offenbarung besteht; so gesellt sich zu ihm noch ein materieller, und zwar dieser als ein so durchgreifender, daß er die ganze weitere Gottes- und Weltbetrachtung bestimmt. Doch auch dieser materielle Irrthum ist keineswegs ein vom Verf. zuerst auf die Bahn gebrachter, sondern ein von Schleiermacher adoptirter, und selbst wörtlich wiederholter. Noch in der Lehre von der göttlichen Liebe beginnt der Verf. seine copirten Meinungen vorzutragen. Während er die christliche Lehre vom ursprünglichen höhern Zustande des Menschen S. 245 als einen schönen Traum bezeichnet, den die Wissenschaft (welche?) nicht bestätige, läßt er den Menschen ganz im Rohen anfangen. Zwar will er „der Meinung derjenigen, welche die Entstehung unsres Geschlechtes aus der plastischen Kraft der Erde ableiten, und die Menschen in einem vollkommen thierischen Zustand in dieses Dasein eintreten lassen, keineswegs das Wort reden" S. 244; allein dennoch „steht der Mensch (nach seiner Ueberzeugung) bei seinem ersten Erscheinen in dem irdischen Dasein in strenger Naturgebundenheit. Was ihn beherrscht, das ist zunächst der sinnliche Organismus, an

den sein Geist gebunden ist“ S. 242. „Da die geistige Kraft noch nicht ausgebildet, noch nicht zu wahrer Selbstständigkeit gelangt war, so mußte nothwendig der Mensch der Herrschaft der sinnlichen Natur anheimfallen“ S. 244. „Das Böse hängt genau mit dem religiösen Entwicklungsgange des Menschen zusammen“ S. 265. „Der Geist ist ursprünglich ein Sclave des Fleisches und der Welt“ S. 260. Damit wir aber ja nicht im Unklaren darüber sind, wie das Böse beschaffen sei, welches der Natur des Menschen von Urbeginn als der andere Gegensatz, das erste Princip (dem Geiste gegenüber, welcher das andere Princip ist) einwohnt, sagt der Verf. S. 266: „Das Böse ist mehr als bloße Unvollkommenheit, mehr als das noch nicht gewordene Gute. Es beruht auf bewußten Willensbestimmungen, durch welche sich der Mensch mit dem göttlichen Gesetze in Widerspruch stellt; es ist positiver Antagonismus gegen den Willen Gottes, Empörung gegen Gott.“

Nun so sehen wir auch vollkommen, warum der Verf., oben uns unbegreiflich, jetzt aber ganz begreiflich, die Liebe Gottes vom Werke der Weltschöpfung so beharrlich ausschließt. Denn in der That, ein Wesen, wie der Mensch, das mit der Sünde in die Welt gesetzt wird, ein Wesen, dessen erster Lebensodem Empörung gegen Gott athmet, kann nicht aus Liebe, sondern nur aus Haß, kann nicht von Gott, sondern nur vom Teufel geschaffen sein. Und darum hängt unser Verf. dießfalls lieber dem Gnosticismus und Manichäismus, als dem Christenthume an.

2.

Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, dargestellt von Dr. Johann Baptist v. Hirscher. Vierte, verbesserte und mehrfach umgearbeitete Auflage. Tübingen 1845. H. Laupp'sche Buchhandlung [1]).

Der Verfasser sagt in der Vorrede zu dieser Auflage unter anderm: „Nächst dem Streben, mein Buch in dieser neuen Auflage den Forderungen einer organischen Darstellung näher zu bringen, wendete ich mein Augenmerk auf die Erhöhung der praktischen Brauchbarkeit desselben. Ich suchte vielfach Solches beizufügen, was dem Leser zur eigenen sittlichen Förderung, besonders aber was dem Seelsorger zur gedeihlichen Verwaltung seines Amtes dienlich werden kann."

Bevor nachgewiesen wird, in wiefern den Forderungen einer organischen Darstellung in dieser neuen Auflage noch mehr entsprochen sei als in den frühern, mag gefragt werden, ob denn an einer organischen Darstellung viel gelegen sei, und die neue Auflage somit eines reellen Gewinns sich zu erfreuen habe. Von wissenschaftlichem Standpunkte aus an-

1) Da vorausgesetzt werden kann, daß bei weitem die meisten Leser dieser Zeitschrift Hirschers Lehrbuch der Moral besitzen oder doch einiger Maaßen sich damit bekannt gemacht haben, so glaubten wir ihren Wünschen zu entsprechen, wenn wir ihnen über die Verbesserungen und das eigentlich Neue der vorliegenden Ausgabe Bericht erstatten. Einer unserer geehrten Herren Mitarbeiter hat sich diesem Geschäfte auf unser specielles Ersuchen hin ausnahmsweise unterzogen, da es sonst bei uns nicht Sitte ist, Werke von Herausgebern der Zeitschrift in dieser selbst durch dritte Personen recensiren oder anzeigen zu lassen. Die hier gemachte Ausnahme wird wohl aus dem angegebenen Grunde hinlänglich gerechtfertigt erscheinen. Anm. der Redaction.

gesehen versteht sich dieses von selbst, denn die Wissenschaft würde einen Selbstmord ausüben, wenn sie organische Darstellung aufgeben wollte. Allein es regt sich gegenwärtig bei manchen Geistlichen, die Frömmigkeit und Eifer zeigen, ein Gelüst nach solchen Lehrbüchern des gottseligen Lebens und dessen Förderung, die aller organischen Darstellung baar, unter mehr oder weniger Verstandesrubriken oder auch unter gar keinen, moralische, asketische oder kasuistische Satzungen wie die Kügelein eines Rosenkranzes neben einander reihen. Ich erinnere nur an die Uebersetzungen französischer Lehr- und Erbauungsbücher, welche vielfältig gute Aufnahme finden, obgleich es mit der französischen Theologie gegenwärtig ziemlich arm bestellt ist, so achtungswerth auch der französische Clerus in Wandel und Thätigkeit sich zeigt. Bei solcher Gestalt der Sachen ist die Frage wohl zu erwarten, ob es nicht heilsamer sei für Theologen, welche doch fast alle Seelsorger werden sollen, die Forderungen der Wissenschaft weniger zu berücksichtigen, und mehr eine recht große Sammlung von Regeln und Fällen zu geben, welche man in der Seelsorge wieder an den Mann bringen und anwenden kann. Mit einem Lehrbuch der Art würde, möchte es scheinen, auf Kanzel und im Beichtstuhl mehr geleistet werden können, als mit der sorgfältigst ausgearbeiteten Moral. Hier gelte nun zur Antwort, was der Herr gesagt hat: „Die Wahrheit wird euch frei machen." Die Moral unorganisch behandelt mag wohl mancherlei Wahrheiten geben, die Wahrheit gibt sie aber nicht, darum macht sie auch nicht frei.

Geistliche, wie Laien, welchen in der scholastischen Manier die Religionslehre, und speziell die Pflichtenlehre beigebracht wurde, fallen nicht selten mehr oder weniger in eine Gesetzesknechtschaft, wobei gar oft Gott und sein Wille nicht geliebt wird; das Joch will nicht süß und die Bürde nicht leicht werden; natürlich, denn es liegt schief auf dem Nacken, und liegt deßhalb schief auf dem Nacken, weil in dem Gewirr der mancherlei Gottes-, Kirchen- und Menschengebote der Schwerpunkt nicht gefunden

wird, da sie nicht in ihrem letzten Grunde und ihrer Genesis erfaßt werden. Darum kommt so wohl bei Geistlichen, als bei Laien, denen auf diese Weise die christliche Lehre stückweise oder scholastisch zusammengeleimt beigebracht worden ist, hier und da die Erscheinung vor, daß Unwesentliches ängstlich bis zur Uebertreibung beobachtet, hingegen die natürlichsten Pflichten der Humanität verletzt werden; und dem Gewissenhaftesten geht es zuweilen mit den vielerlei Pflichten, deren Geist und Prinzip ihm unbekannt blieb, wie einem Kind, das Abends die Hühner in den Stall treiben soll; ist bald ein Huhn darin, so lauft das andere wieder davon, und das Kind hat seine verdrüßliche Noth. Referent könnte einige Erscheinungen von der Art anführen, die bei Geistlichen und gebildeten Laien vorkommen, und fast unglaublich scheinen, die aber lediglich in einer unorganischen Auffassung der christlichen Sittenlehre ihren Grund hatten. Es wäre z. B. unmöglich, daß sich ein Mensch besonders kirchlich geberdet und eifert, während er ohne alles Bedenken die wesentlichsten Forderungen des Christenthums bei Seite legt, als sei er von unserm Herrgott selbst hievon dispensirt, wenn nicht die Religionslehre prinzipienlos und unorganisch, somit todt, erlernt worden wäre. Zum Beleg hievon mag als nahe liegend an die unchristlichen, theilweise wahrhaft ehrlosen Angriffe gegen den Verfasser dieser Moral selbst erinnert werden, wobei die Hauptbelden in ihrem Gewissen nicht nur nicht sich belästigt gefühlt, sondern sich ihr Benehmen als Verdienst um die katholische Kirche angerechnet haben mögen. Wie hier mehr auf literärem Schauplatze, so geht es mehr oder weniger auch auf jedem andern Boden im Leben und bei allen Klassen von Menschen, sobald die christliche Wahrheit blos in Satzungen, nicht in ihren in einandergreifenden lebensvollen Gliederungen erkannt und geübt wird.

Wir glauben deßhalb, und halten fest darauf, daß wenigstens der Geistliche in strengster Wissenschaftlichkeit die Religion erkennen müsse, wenn er mit Sicherheit im praktischen Leben

unterrichten und wirken will; und ein Lehrbuch der Moral ist darum nicht nur um so wissenschaftlicher, sondern auch um so nützlicher und um so praktischer, je organischer die Darstellung ist, d. h. je wahrer das Wesen und Leben und Fortschreiten des Reiches Gottes in der Menschheit gezeichnet ist. Bekanntlich hat schon die erste Auflage der Moral eine organische Darstellung in einer Weise gegeben, wie sie in den meisten bisher erschienenen Lehrbüchern der Moral nicht zu finden war. Die vorliegende neueste Auflage ist nun hierin noch entschieden durchgebildeter, und somit in ihren einzelnen Theilen das Prinzip derselben durchleuchtender, das Ganze in seinem Zusammenhang übersehbarer. So tritt z. B. im ersten Bande schärfer und bestimmter hervor, als in frühern Auflagen, wie das Reich Gottes in der Person Christi zum vollen Erschluß kommt; aus der Inhaltsanzeige des Abschnittes, wo die Periode der Freiheit und Gnade geschildert wird, mag dieses einiger Maßen ersichtlich werden: Zweite Periode, Periode der Freiheit und Gnade. Erster Artikel: Jesus Christus das Licht der Welt (das prophetische Amt Christi) 1. Jesus Christus der Lehrer; 2. Jesus Christus der Ueberzeuger; 3. Jesus Christus der Erwecker der Gewissen. Zweiter Artikel: Jesus Christus das Leben der Welt (das Hohepriesterliche Amt Christi); 1. Jesus Christus der Versöhner der Welt; 2. Jesus Christus der Heiligmacher der Welt; 3. Jesus Christus der Tröster der Welt. Dritter Artikel: Jesus Christus der perenne Regent der Welt (das königliche Amt Christi) 1. die immerwährende Herrschaft Christi hienieden, durch den heiligen Geist und das Apostolat; 2. die immerwährende Herrschaft Jesu Christi jenseits. — Um nun auch aus dem zweiten Bande einen Beleg anzuführen, wie im Vergleich der frühern Auflage die jetzige organisch durchgebildeter ist, stehe hier das Inhaltsverzeichniß der ersten Abtheilung der Lehre vom Werden des göttlichen Reiches. In dieser Abtheilung will gezeigt werden, wie die Kirche nach innen durchsäuernd thätig ist. Erste Periode. Das Kindes-

alter. 1. Die Organe der Heiligung dieses Alters; 2. die Thätigkeit dieser Organe; 3. das Entgegenkommen von Seite der Kinder. Schluß: die erste heilige Communion. Zweite Periode. Das Jünglingsalter. 1. Der Eintritt in dieses Alter. Das heil. Sakrament der Firmung; 2. die Fortsetzung des Erziehungswerkes; die fortgesetzte Erziehungsthätigkeit der Kirche, insbesondere des Seelsorgers durch das Wort der Lehre: dieselbe Erziehungsthätigkeit durch Cult und Disciplin. Schluß: die Virginität, und das heil. Sakrament der Ehe. Auf eine entsprechende Weise wird dann durchgeführt, was die Kirche für den Menschen im Mannes- und was im Greisenalter zu thun hat, und wie die Thätigkeit des Einzelnen für sich der Thätigkeit der Kirche für ihn die Hand bietet. So tritt in diesen beiden Bänden durchgängig der Organismus des christlichen Lebens viel deutlicher hervor, und ist auch den einzelnen Theilen ihr nothwendiges Hervorgehen und Zusammenhängen bestimmter anzusehen. Es ließe sich in dieser Beziehung zwischen der frühern Auflage und der neuesten ungefähr ein Vergleich ziehen mit einem Individuum, wenn man dasselbe ansieht in der Lebensperiode, wo es noch nicht ganz ausgewachsen ist, und in der, wo sein Körper ganz ausgebildet ist. Wie in den jüngern Jahren zwar alle Theile vorhanden sind, welche der vollendete Körper hat, aber erst an diesem die einzelnen Theile in das vollkommene Ebenmaaß treten, das Weiche und Feste in das rechte bleibende Verhältniß kommt, die einzelnen Glieder, der Ausdruck des Gesichtes markirter wird, u. d. gl. so ist auch in dieser neusten Auflage der Moral eine festere Haltung, eine sicherere Ausgleichung und Anordnung der Theile, ein markirteres Hervortreten des Gliederbaues, und eine aller Verflossenheit ledige bestimmte Physiognomie hervorgetreten. Man fühlt sich befriedigt wie bei dem Anblick eines ausgewachsenen Menschen und begehrt keine weitere Um- und Ausarbeitung.

Ein anderer Vorzug dieser Moral ist ihre praktische Brauchbarkeit, die gleichfalls in dieser neuen Auflage viel-

seitiger ist, als in der frühern, ohne daß deßhalb der äußere Umfang des Ganzen größer geworden wäre. Hieher zähle ich die Lehre von der Imputation; denn je richtigere Belehrung hierüber gegeben ist, desto eher ist der Einzelne für seine Person, wie der Seelsorger für seine Anvertrauten vor der Gefahr behütet, in moralischen Leichtsinn und falsche Sicherheit einerseits oder in Skrupulosität andererseits zu verfallen. Namentlich ist neu und sehr beachtenswerth, was über die Imputation des Gesammtzustandes gesagt ist. Auch kommt es bei diesem tiefern Suchen, den Menschen moralisch abzuschätzen, mehr und mehr zum Bewußtsein, wie schwer es ist die Tiefen der Menschenseele zu ergründen, und wie sehr recht der Herr hat, wo er spricht: Richtet nicht, sobald es sich um ein bestimmtes Individuum und seine Handlungsweise handelt. — Eben so zeigt die Lehre vom Gemüth in ihrer jetzigen Fassung und Erweiterung, wie Vieles, was als höhere Eingebung oder als erworbene Tugend überschätzt wurde, Naturanlage des Gemüthes ist; dann aber auch, was diese Naturgabe für Bedeutung hat. Beides eine Aufhellung, deren Abgang auch im Thun und Lassen schon viele heillose Verwirrungen veranlaßt hat.

Es wird ferner genauer und anschaulicher nachgewiesen, was Christus für die Menschheit geworden ist nach den Funktionen seines dreifachen Amtes. Dieses aber zum hellen Bewußtsein gebracht ist auch praktisch von größer Erheblichkeit; indem in diesem Bewußtsein erst die Kraft, das Licht und der Weg gefunden ist, und ihm nachgegangen wird, der zum Heil führt. Denn wie es in vielen katholischen Katechismen aussieht, so auch bei vielen Gemeinden und Individuen, selbst solchen, die sich durch religiösen Eifer auszeichnen; es verschwimmt nämlich Christus mit so vielem andern, was sonst noch verehrt und geübt wird, so daß man oft sagen kann, es gelte wohl Christus noch als Stern erster Größe in ihrer Religionsauffassung, aber nicht mehr als Alles überstrahlende Sonne. Für den Seelsorger als Lehrer und Tröster seiner

Gemeinde ist besonders brauchbar, die Nachweisung, wie Jesus vom Tod erlöst, und dann die Darstellung der Wirkungsweise des h. Geistes, eine Lehre, welche in ihrer jetzigen Genauigkeit und Ausführlichkeit um so schätzungswerther ist, da ausser einigen unverstandenen Redensarten das Volk großentheils vom h. Geist wenig zu sagen weiß, und sich bei Nennung seines Namens gemeiniglich nichts denkt.

In dem zweiten Bande ist mit besonderer Genauigkeit und Klarheit das organische Verhältniß der drei Stammtugenden behandelt; was neben der wissenschaftlichen Auffassung zugleich dem Leser einen ungemein sichern Maaßstab bietet, seinen wie anderer religiösen Zustand zu beurtheilen und nöthigenfalls zu rektificiren. — Umständlicher als früher wird der wichtige Punkt behandelt, was für die Heiligung der Kinder von Seiten der Eltern zu thun ist, und die hier aufgestellten Grundsätze sprechen jeden Leser durch ihre einfache Natürlichkeit, wie durch ihre unwidersprechliche Wirksamkeit an. Hier gilt so ganz eigentlich das gemeine Sprichwort: „Es ist der Nagel auf den Kopf getroffen.“ Namentlich ist der dritte Grundsatz, wie das Kind dem Heiland zugeführt werden müsse, zwar alt, aber auch in vorgeblich christlichen Familien so aus Bewußtsein und Uebung gekommen, daß er wie neu dasteht, aber auch wieder dringend eingeprägt werden soll. — Was dann von der Thätigkeit des Seelsorgers als Katecheten gesagt wird, hat in dieser Einreihung solche Ueberzeugungskraft, daß selbst das Bekanntere neuen Eindruck macht. — Bei der Lehre von der ersten h. Communion wird gezeigt, wie nicht nur durch längern Unterricht, sondern ganz besonders durch längeres Aufmuntern und Anhalten zu frömmerm Sinn und Wandel die Kinder vorbereitet werden müssen. — Mit ausgezeichneter Sorgfalt und überzeugender organischer Darstellung ist dann auch die Thätigkeit der Kirche für das Jünglingsalter, für das Mannesalter u. d. g. behandelt. — Ein wesentlicher Vorzug der jetzigen Auflage vor den frühern scheint mir auch in Folgendem zu be-

stehen. In der frühern Auflage war mit größerer Umständlichkeit die Lehre behandelt, wie sich der Einzelne selbst anzustrengen habe, um den Glauben, die Liebe und die Werkthätigkeit zu mehren. Das hiebei Gesagte ist wahr und treffend; allein von selbst drängt sich die Frage auf: wo ist die Energie und Ausdauer zu finden, welche sich treu allen diesen Forderungen unterzöge? Und wer sie besäße, müßte der nicht schon eine höhere Stufe der Sittlichkeit erreicht haben, so daß diese Forderungen gewisser Maßen einen moralischen Cirkel machen? — In der neuen Auflage ist ganz geeignet dieser Anstand dadurch gehoben, daß die Aufgabe getheilt wird zwischen der Kirche und dem einzelnen Christen. Es wird nun der Kirche das Geschäft zugewiesen, den Einzelnen im Glauben, Liebe und Werkthätigkeit zu fördern, ohne daß deßhalb dem Einzelnen abgenommen wäre, was er wohl leisten kann. Es ließen sich nun noch weiter vielfältige Abänderungen nachweisen, wodurch das Werk ungleich praktischer wurde, als in seiner frühern Fassung, der doch im zweiten und dritten Theil entschiedene Tüchtigkeit für das Leben und die Seelsorge nicht abzustreiten ist. Manche Gegenstände sind hier zum erstenmal aufgenommen. Hieher gehört die Lehre von den Wallfahrten; vom Verbot des Wirthshausbesuches für Geistliche; genauere Behandlung des Unterschiedes von Todsünden und läßlichen Sünden; Verhältniß der objektiven und subjectiven Sünde u. s. w.

Es ist nun noch übrig eines zu besprechen, das wohl hier nicht übergangen werden kann, aber nicht allenthalben gefallen wird. Der Verfasser dieses Lehrbuches ist in neuerer Zeit theils aus blindem und hyperorthorem Eifer für Kirchlichkeit, theils aus Neid und andern unreinem Getriebe wegen seiner Kirchlichkeit angefochten worden; selbst solche, denen auf diesem Gebiete kein Urtheil zusteht, haben ehrabschneiderische Seufzer in dieser Sache von sich gegeben. Darum wird auch diese neue Auflage von gelehrten und ungelehrten Leuten, die sich selbst zu Gränzwächtern der Kirche aufgeworfen haben,

streng visitirt werden mit wenigem Wohlwollen und vieler Bereitwilligkeit, Verdächtiges aufzuspüren und für die Unfehlbarkeit ihres Urtheils auch in dieser Schrift Bestätigung zu finden. Es wird daher nicht unangemessen sein, über die Kirchlichkeit des vorliegenden Werkes, namentlich in seiner gegenwärtigen Fassung, Einiges zu sagen. Vorerst mag der Verf. selbst darüber sich aussprechen. Er sagt in seiner Vorrede zur ersten Auflage: „Hinsichtlich der Frage, wie weit mein Buch den Character der Kirchlichkeit an sich trage, habe ich zu bemerken, daß die Kirche dazu gestiftet ist, damit sie der Menschheit die Entsündigung und Heiligung, welche in Christo ist, zuwende. Indem ich nun die christliche Moral als die Lehre von eben dieser Zuwendung aufgefaßt und dargestellt habe, so versteht es sich von selbst, wie durchaus das kirchliche Princip in meiner Darstellung obwalten müsse. In der That wird man wohl eben hierin eines jener Merkmale finden können, durch die sich meine Darstellung von jener meiner Vorgänger unterscheidet. — Aber zur Kirchlichkeit gehört auch, dem kirchlichen Lehrbegriffe treu zu sein. In diesem Betreff kann ich nur sagen, daß ich, wenn ich irgend diesem Begriffe Unangemessenes gelehrt haben sollte, dieses gethan habe ohne Wissen und Willen. — So sehr ich indessen dem kirchlichen Lehrbegriffe mit Mund und Herz anhange, so wenig glaubte ich, daß diese Treue es mit sich bringe, auf ein eigenes Lehrverfahren zu verzichten, und sich auf eine Sammlung und Commentation der Lehraussprüche der Väter zu beschränken. Ich bin weit entfernt, die großen Lichter der kirchlichen Vergangenheit nicht hoch zu ehren, aber ich bin zugleich der Ansicht, die Kirche habe eine unerschöpfliche Produktions- und Entwicklungskraft in sich, und das, was diese und jene großen Männer in dieser und jener Zeit geleistet haben, sei nicht Alles, was sie in ihrem Schooße trägt. Ich glaube daher, daß man das ewig Unveränderliche der in der Kirche bewahrten ethischen Grundsätze festhalten, daß man alle in ihrer Mitte geschehene treffliche wissenschaftliche Entwicklung

dankbar benützen, im übrigen aber des Glaubens leben müsse, jede Zeit habe, wie überhaupt, so namentlich auch für die Wissenschaft der Gottseligkeit ihre eigene Aufgabe, sie bringe zur Lösung dieser Aufgabe ihre entsprechenden Kräfte hervor, und erwarte, daß diese Kräfte sich nicht darauf beschränken, blos das Vergangene zu wiederholen."

Man wird nicht wohl ein Lehrbuch der Moral finden, wo alles gottgefällige Leben so durchgängig von der Wirksamkeit der Kirche getragen und durchdrungen dargestellt wird, wie namentlich in dieser vierten Auflage geschieht. Daß aber ein Mann, der so reich begabt ist, wie der Verfasser, nicht blindkatholisch eine Mosaik aus Concilien- und Väteraussprüchen brachte, um hiedurch in einen guten Geruch zu kommen, das ist ihm nicht etwa zu verzeihen, sondern zu danken. Sowohl die Väter in frühern Zeiten das Recht hatten und ausübten, auf ihre Weise das Christenthum aufzufassen und zu behandeln, sowohl hat es auch die jetzige Zeit. Das kann der Wille Gottes nicht sein, daß man sein Talent vergrabe, um nur wiederzukäuen und in streng altherkömmlicher Weise das Altherkömmliche zu sagen. Dieses religiösfeige Wesen, nichts Eigenes zu denken und zu sagen, und sich so geistig zu kastriren, bringt die Kirche in Gefahr in Stagnation zu gerathen, wie es die griechische Kirche schon lange ist. Man betrachte Spanien und Italien, wo zuweilen ob des Heiligendienstes Gott und Christus in den Hintergrund und fast in Vergessenheit tritt; oder Frankreich und Belgien, wo höchst sorglich alles Alte in Form der Lehre und in Gebräuchen festgehalten und gepflanzt wird mit dem Erfolg, daß nun viele Gemeinden zu finden sind, in welchen erschreckend wenig Personen mehr an Ostern zu den Sakramenten und an Sonntagen zur Kirche gehen. Wo kräftiges Leben ist, da konstruirt es sich seinen eigenen Leib; wo Schwäche ist, da sucht man hervor, was der natürliche Ausdruck früherer kräftigerer Zeiten ist, hängt sich daran, träumt sich in jene Zeit und

führt ein lügenhaftes Leben. Wenn man vor mehreren Jahren die griechische Bauart, gegenwärtig die gothische und byzantische nachahmt, so kommt das eben daher, weil in unserer Zeit kein kräftiger Geist der Baukunst mehr vorhanden ist, der selbst schafft. Eben so ist es in religiöser Beziehung ein Zeichen von Kraftlosigkeit, wenn man meint, alle äusserlichen Formen der Kirche, wie sie im vorigen Jahrhundert eine religiös kräftige Zeit, sich selbst darin ausprägend, hervorgebracht hat, aufwärmen und Frömmigkeit damit treiben, das sei das wahre Mittel, dem Reich Gottes aufzuhelfen. Was noth thut, ist: sich und das Volk mit christlichem Geiste im Sinn und in Kraft der Kirche durchdringen, dann wird auch unsere Zeit wieder frische lebendige Formen treiben und nicht abgewelkte Blumen auf den Altar stecken und meinen, Schöneres und Seligmachenderes gebe es gar nicht. Uebrigens möge das Gesagte nicht mißverstanden werden, als wolle man hier der flachen faden Aufklärerei, wie sie bei manchen Geistlichen zu Haus ist, das Wort reden, die aus Mangel an gründlicher Kenntniß des Christenthums und noch mehr aus eigener Erstorbenheit, so wenig als möglich glauben und thun, die blöd am Kopf wie am Herzen mit moralischen Phrasen die Leute sonntäglich speisen, und sich getrösten, das sei schon überflüssig die Seelsorge gehandhabt. Solche todte Priester werden an Hirscher's Moral so wenig Wohlgefallen finden, als die, welche selbst das Spinngewebe an der Kirche als Wesen und Glorie der Kirche ansehen, und Abgötterei damit treiben. Gerade Kirchlichkeit in Christi Geist, somit eine Kirchlichkeit voll frischem Leben und Kraft ist ganz vorzugsweise diesem neuen Lehrbuch eigen; dasselbe ist darum auch eine frische Quelle, woraus der wahre Seelsorger für sich und für andere Einsicht, Gesundheit und Ermuthigung schöpfen mag.

Die Sprache ist, wie es dem Verfasser eigen ist, etwas schwer und manchmal ungelenk, was wohl daher kommen mag, weil derselbe in möglichst wenig Worten reiche Gedan-

ken zu fassen sucht, während wir gewöhnt sind, in so vielen geistlichen Schriften spärlichen und dünnen Geist in das weite Faltengewand reichlicher Worte und großer Suade eingehüllt zu finden.

Die Ausstattung ist vorzüglich schön, wie es von der Herder'schen Offizin, wo die neueste Auflage gedruckt wurde, zu erwarten stand. Der Preis ist verhältnißmäßig nieder gestellt. Der dritte Band mag gegen Pfingsten erscheinen.

α.

3.

Handbuch der christkatholischen Religion für Schule und Haus von Dr. Ant. Eichhorn, Professor der Theologie am Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Erster Theil. Glaubenslehre. 408 Seiten. 25 Sgr. Zweiter Theil. Sittenlehre. 280 Seiten. 15 Sgr. Elbing bei Levin. 1844.

Betrachten wir die verderbliche Sucht der vielen Verführer heutiger Zeit, denen es nicht genügt, das Gift religiöser Irrthümer, welches sie in sich gesogen, bei sich zu behalten, sondern die es auch auf Andere, namentlich die Jugend übertragen; betrachten wir die Neigung der Jugend, insbesondere der studirenden, jedes Neue, jedes Außergewöhnliche rasch aufzunehmen und festzuhalten; erwägen wir, wie vielfach die Mittel und Wege sind, welche Verführer anwenden, um Andern diese Irrthümer beizubringen: so muß es als ein dankbares Unternehmen angesehen werden, für die Jugend ein Werk zu bearbeiten, welches derselben die richtige Lehre von den höchsten Angelegenheiten des Menschen in einer ganz dem Geiste der katholischen Kirche gemäßen, gründlichen Darstellung bietet, um durch dieselbe als ein wirksames Gegenmittel etwaige Einwirkungen des geistigen Giftes unschädlich zu machen. Als ein solches Werk kann mit Recht das obige angesehen werden.

Es ist hauptsächlich für die studirende Jugend an Gymnasien höhern Bürgerschulen, berechnet und ganz im Geiste der katholischen Kirche bearbeitet. Die Beweise sind gründlich und überzeugend, die Beweisstellen aus der heiligen Schrift, der apostolischen Tradition und den Aussprüchen des unfehlbaren Lehramtes treffend ausgewählt. Die vorhandenen großen dogmatischen Werke sind für Gymnasiasten nicht geeignet, und die kleinern genügen nicht. Es wird daher dieses Handbuch einem gefühlten Bedürfnisse abhelfen.

Ueber das beregte Streben der Verführer drückt sich der Verfasser also aus: „Wer mit den religiösen Verhältnissen der heutigen Zeit nur einigermaßen vertraut ist, wird nicht in Abrede stellen, daß unter den Christen selbst eine Partei existirt, welche es als ihre Hauptaufgabe ansieht, jede positive Religion auszurotten. — Im positiven Christenthume erblickt jene feindselige Macht ihren kräftigsten Gegner. Mit ihm beginnet sie darum einen Kampf auf Leben und Tod. Und wie kämpft sie? Sie weiß, daß seit Adams Fall das Wort der Vernunft eher verstummt als das Wort Gottes, wo der sinnliche Mensch es nicht gerne hört. Darum scheint's ihr gerathener, an die Stelle der von Gott geoffenbarten Religion eine Art Vernunft-Religion zu setzen; jedoch vorläufig noch in einem halbchristlichen Kleide, damit die noch gläubigen Gemüther nicht sogleich merken, wo es hinaus soll. Darauf wird allmählig weiter gegangen, eine positive Wahrheit nach der andern entfernt, bis man endlich dahin gekommen ist, schriftlich, wie mündlich zu erklären: mit Christus und dem Christenthume habe es ein Ende. . . . Ihre Ansichten suchen sie rechts und links zu verbreiten und sich Anhänger zu verschaffen, kein Mittel scheuend, welches den Anschein sichern Erfolges hat. Was sie zuerst erstreben, ist der religiöse Indifferentismus. Um zu diesem Ziele zu gelangen, muß der Weltton dermaßen gemodelt werden, daß er es als seine Aufgabe erkennt, den religiösen Eifer aus der gebildeten in die ungebildete Menschenklasse hinüber zu verpflanzen. Es muß ersterer durch Romane,

Zeit- und Tagesschriften die Meinung beigebracht werden, die positive Religion und deren Ausübung sei nur für's Volk, um dieses in den gesetzlichen Schranken zu halten; die vornehme Klasse sei vernünftig genug, sich selbst zu bestimmen und wisse schon, einem geistigen und vernünftigen Gottesdienste zu huldigen. Ist der Indifferentismus nach Wunsch ausgebildet, so bedarf es nur eines Machtspruches, um dem Christenthume die Augen zuzudrücken. Auf diese Weise wird jene Partei eine der Kirche äußerst gefährliche. Zwar ist diese höhern Ursprungs, und hat sich darum auch des göttlichen Schutzes zu erfreuen, durch den sie die Pforten der Hölle überwindet; aber es ist doch betrübend wahrzunehmen, wie hie und dort eine schwache Seele, wie ein Rohr vom Winde, so vom Zuge jener Irrlehre fortbewegt und mitgerissen wird. Soll dieses nicht geschehen, so muß die Kirche bei Zeiten Maaßregeln ergreifen, um die Ihrigen vor Verführung zu sichern. Aber welche Maaßregeln? Die kräftigste ist ein gründlicher Unterricht in den Heilswahrheiten. Wird dieser der heranreifenden Jugend mit Gewissenhaftigkeit und Treue gegeben, so ist, wenn anders die häusliche Erziehung mit ihm Hand in Hand geht, ein erfreuliches Resultat mit Zuversicht zu erwarten; denn es ist eine Verführung weniger zu besorgen, sobald der religiöse Glauben im jugendlichen Herzen tief eingewurzelt und gut befestigt ist.“

Der Inhalt des vorliegenden Werkes ist folgender: I. Glaubenslehre. Allgemeiner einleitender Theil. I. Abschnitt. Von der Religion überhaupt und von der Vernunft-Religion. II. Abschnitt. I. Von der göttlichen Offenbarung. I. II. Kapitel. Schriftliche Urkunden derselben: die hl. Schrift, Aechtheit, Unverfälschtheit, Glaubwürdigkeit der Bücher des A. und N. T. III. Kap. Göttlichkeit. IV. Kap. Göttliche Offenbarungen außer der hl. Schrift. Tradition. Es giebt keine göttliche Tradition des A. T., wohl aber des N. T. Nothwendigkeit eines unfehlbaren Lehramtes. V. Kap. Die Kirche Jesu Christi: deren Stiftung, Einrichtung und immerwährende

Dauer sammt dem unfehlbaren Lehramte; Quellen der christkatholischen Religionslehre. — Die christkath. Religionslehre. Erster Theil. Die Glaubenslehre. Erste Abtheilung. Die Lehre von Gott. I. Abschnitt. Gott an sich. Gottes Dasein, Einheit und Eigenschaften. II. Abschnitt. Die innern Verhältnisse der Gottheit. Gott ist dreieinig. Zweite Abth. Die Lehre von der Creatur. I. Absch. Die Lehre von der Schöpfung. I. Kap. Schöpfung und Erhaltung der Welt. II. Kap. Die geschaffenen Geister. III. Kap. Die Natur, deren Schöpfung, so wie ursprüngliche und nachmalige Beschaffenheit. IV. Kap. Der Mensch: dessen Schöpfung, Urzustand und Sündenfall sammt den Folgen desselben. II. Absch. Die Lehre von der Erlösung. I. Kap. Erlösungsfähigkeit des Menschengeschlechts. II. Kap. Vorbereitungen Gottes zur Erlösung des Menschengeschlechts in der vorchristlichen Zeit: Nur Gott als Erlöser; Uroffenbarung; Gott als Führer seines auserwählten Volkes; die messianischen Weissagungen. III. Kap. Das Erscheinen des Messias in der Person Jesu. IV. Kap. Jesu vorbereitende Thätigkeit zur Welterlösung. V. Kap. Christi Erlösungswerk: Sein unendliches Verdienst und seine vollkommene Genugthuung für uns. VI. Kap. Triumph des Erlösers: Christi Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt. III. Abschnitt. Die Lehre von der Heiligung. I. Kap. Die Vorbereitung zur Heiligung; die Verkündigung des Evangeliums; der Glaube daran; Beschaffenheit dieses Glaubens; derselbe ein Werk der Gnade Gottes und des freien Menschen. II. Kap. Die Heiligung selbst: Sie erfolgt durch die Taufe, von der Gnade Gottes gespendet; Zustand des Geheiligten; fortschreitende Heiligung durch gute Werke; Verlierbarkeit dieses Zustandes; dessen Wiedererlangung durch die Buße. III. Kap. Die Heiligungs-Anstalt: die Kirche Christi; Kennzeichen derselben; die katholische Kirche ist die wahre Kirche Christi. IV. Kap. Die hl. Sakramente als Heiligungsmittel. I. Art. Von den hl. Sakramenten im Allgemeinen. II. Art. Die hl. Taufe. III. Art. Die hl. Firmung. IV. Art. Das hl. Altarssakra-

ment. V. Art. Das heilige Bußsakrament. VI. Art. Die hl. Oelung. VII. Art. Die Priesterweihe. VIII. Art. Die Ehe. Begriff der christlichen Ehe; sie ist ein Sakrament; die Kirche hat volle Gerichtsbarkeit in Ehesachen; Ehehindernisse und Ehedispense; Unauflösbarkeit des Ehebandes. IV. Absch. Die Lehre von der Vollendung. I. Kap. Vollendung der Einzelnen: Tod; besonderes Gericht; Heilige im Himmel, deren Anrufung und Verehrung; Seelen im Reinigungsorte und Gebet für sie; Verdammte in der Hölle und deren ewige Strafe. II. Kap. Vollendung der Gesammtmenschheit: Jüngster Tag; Auferstehung; Weltgericht; Weltende. Zweiter Theil. Die Sittenlehre. Einleitung: Gesetze, Gewissen, Tugend, Sünde; Eintheilung der Sittenlehre. Erste Abtheilung. Allgemeine Sittenlehre. I. Abschnitt. Lehre über das Verhalten gegen Gott. I. Art. Von der innern Gottesverehrung. I. Kap. Glauben an Gott. II. Kap. Hoffnung auf Gott. III. Kap. Liebe zu Gott. II. Art. Von der äußern Gottesverehrung. I. Kap. Religiöses Glaubensbekenntniß. II. Kap. Eid und Gelübde. III. Kap. Oeffentlicher Gottesdienst: die Feier der Sonn- und Festtage. II. Absch. Lehre über das Verhalten gegen sich selbst. I. Kap. Pflicht der Selbstachtung und Selbstliebe. II. Kap. Pflichten gegen unsere Seele: Bildung des Erkenntniß-, Gefühls- und Willensvermögens. III. Kap. Pflichten gegen unsern Leib: Erhaltung des Lebens und der Gesundheit; Speise, Kleidung, Wohnung, Erholung; Sorge für Herstellung der Gesundheit; Keuschheit. IV. Kap. Pflichten in Ansehung der zeitlichen Güter: deren Erwerb und Gebrauch. III. Absch. Lehre über das Verhalten gegen den Nächsten. I. Kap. Pflicht der Achtung und Liebe gegen ihn. II. Kap. Pflichten gegen dessen Seele. III. Kap. Pflichten gegen dessen Leib. IV. Kap. Pflichten gegen den Nächsten in Ansehung seiner zeitlichen Güter. Zweite Abth. Besondere Sittenlehre. I. Abschnitt. Von den Pflichten, welche die Kirche auferlegt. I. Kap. Pflichten der Geistlichen: der Geistlichen überhaupt, des Pabstes, Bischofes, Pfarrers. II. Kap. Pflichten der Laien gegen die Geistlichen. III. Kap. Pflichten

der Eheleute: Beruf zum Ehestande; Gattenrecht; Pflichten der Verlobten und Verehelichten. IV. Kap. Pflichten der Familienglieder: der Eltern, Kinder, Herrschaften und Dienstboten. V. Kap. Pflichten der Lehrer und Schüler. II. Absch. Von den Pflichten, welche der Staat auferlegt. I. Kap. Pflichten der Staatsobrigkeit: des Regenten und seiner Beamten. II. Kap. Pflichten der Unterthanen: gegen das Vaterland, den Regenten und dessen Beamten.

Als Probe der Darstellung dieses Werkes diene das Kapitel: „Der Sündenfall des ersten Menschenpaares" S. 143. „Es waren die ersten Menschen, wie wir §. 61 sahen, von Gott, ihrem Schöpfer, mit den herrlichsten Anlagen versehen, geistig wie leiblich; allein diese Anlagen waren noch nicht ausgebildet. Der Mensch sollte erst erzogen werden. Dieses Geschäft übernahm Gott selbst, wie wir aus 1 Mos. 2, 19—20 sehen und Sir. 17, 5—6 ausdrücklich gesagt wird. Nachdem nun diese himmlische Erziehung weit genug vorangeschritten war, sollte das erste Menschenpaar die Vereinigung und Freundschaft mit Gott, welche bis dahin sich noch immer wie von selbst gemacht hatte, mit eigener und selbstbewußter Freiheit durch willigen Gehorsam ergreifen und festhalten, und so ein erprobter und in Folge der Bewährung würdiger Gegenstand der Liebe Gottes werden. Nun giebt's aber keine Erprobung des Gehorsames ohne Gesetz und keine Bewährung in dieser Probe ohne eine zur Uebertretung des Gesetzes lockende Versuchung. Darum gab Gott den Menschen ein Verbot, und der Versucher durfte sich nahen. Das Verbot, wie wir es von Gott ausgesprochen (1 Mos. 2, 17) und von der Eva wiederholt (1 Mos. 3, 3) finden, lautete dahin, daß sie vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen mitten im Paradiese nicht essen sollten. Auf die Uebertretung war Todesstrafe gesetzt, d. h. ein Tod, der nach der Uebertretung sicher und gewiß erfolgen würde. Es versteht sich von selbst, daß dieser Tod ein zweifacher sein mußte, wie ja der Mensch

selbst in einer Person ein zweifaches Wesen barg: ein geistiger Tod, bestehend in der Unseligkeit, und ein leiblicher Tod, bestehend im Verwesen des Leibes und der Rückkehr zur Erde. — Zur Sünde gehört Kenntniß des Gesetzes und die Möglichkeit es zu erfüllen. Finden wir nun Beides bei Adam und Eva? Ja; 1 Mos. 3, 3 spricht Eva zur Schlange: „Von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens ist, hat uns Gott geboten, daß wir nicht davon essen, ihn auch nicht berühren, damit wir nicht sterben;" woraus hervorgeht, daß beide das Gesetz so gut, wie die auf die Uebertretung desselben gesetzte Strafe genau kannten. Auch mußte es ihnen möglich sein, dasselbe zu beobachten; denn es war ihnen ja nicht der Genuß jeder Frucht des Gartens untersagt, sondern nur des Einen Baumes (1 Mos. 3, 2). Ja aus der Sprache der Eva (1 Mos. 3, 2) dürfen wir schließen, daß sie beide das von Gott empfangene Gesetz für sehr leicht hielten. Wie kam es denn nun, daß sie dennoch sündigten? Das wird uns 1 Mos. 3, 1—6 erzählt. Es naht sich der Eva eine Schlange, und in scheinbarer Verwunderung über Gottes Härte und dieselbe auf eine feine Weise mißbilligend fragt sie, ob es wohl wahr sei, daß Gott ihnen eine solche Beschränkung im Genusse auferlegt habe? Eva, Gottes Anordnung rechtfertigend, weist auf den Reichthum der ihnen noch gestatteten Genüsse und auf die Schädlichkeit der ihnen untersagten Frucht hin, indem sie spricht, Gott habe ihnen ja den Genuß sämmtlicher Früchte des Gartens gestattet, nur von dem Einen Baum zu essen verboten, damit sie nicht stürben. In den letzten Worten hatte sie den Grund des göttlichen Verbotes angegeben, und das war der listigen Schlange genug. Es kam nun, um einen Schritt weiter zur Verführung zu thun, nur darauf an, diesen Grund zu läugnen und so im Gemüthe der Eva das Gesetz selbst zu entkräften. Die Schlange thut's; sie läugnet die Schädlichkeit der verbotenen Frucht, ja behauptet im Gegentheile ihre große Nützlichkeit, sprechend (1 Mos. 3,

nicht, denn 1 Mos. 1, 28 spricht er seinen Willen aus, daß Adam und Eva selbst sich vermehren, zu einem ganzen Geschlechte sich entwickeln und so die Erde anfüllen sollten. So meinte auch der heil. Paulus den Adam, als er zu Athen aussprach, Gott habe aus einem Menschen das ganze menschliche Geschlecht gemacht (Apg. 17, 26); denn er nennt ihn 1 Kor. 15, 45 den ersten Menschen. So erblicken wir denn in Adam und Eva den Stamm der ganzen Menschheit, sie selbst in einer doppelten Stellung: einmal als zwei menschliche Persönlichkeiten und dann wieder als der Anfang eines ganzen Geschlechts. Ihre Sünde im Paradiese mußte daher auch eine doppelte Bedeutung haben. In Rücksicht auf die bloßen Persönlichkeiten des Adam und der Eva war sie eine persönliche Sünde; aber rücksichtlich des Umstandes, daß Adam und Eva zugleich den Stamm des ganzen Menschengeschlechtes bildeten, war sie eine Sünde dieses Geschlechtes, und mußte darum nothwendig dem ganzen Geschlechte angerechnet werden. Wer also in allen folgenden Zeiten Mensch ward, von Adam und Eva abstammend, war Sünder schon in dem Augenblicke, behaftet mit Adams Ursünde, die man als unseliges Erbstück jenes Urvaters Erbsünde nennt. Unter Erbsünde versteht man demnach **jene Sünde, welche Adam und Eva im Paradiese begiengen, und alle Menschen in Folge ihrer natürlichen Abstammung von denselben so ererben, daß sie nun jedem selbst eigen innewohnt.** Daß alle Menschen bei ihrer Geburt mit dieser Erbsünde behaftet sind, lehrt 1. die hl. Schrift. So heißt es Psalm 50, 7: „In Ungerechtigkeit ward ich empfangen, in Sünde empfing mich meine Mutter.“ Offenbar bezieht sich diese Sünde auf die Erbsünde, in welcher David, wie jeder andere Mensch, geboren wurde. — Ferner sagt Christus zu Nicodemus bei Joh. 3, 5: „Wenn Jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem hl. Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen;“ d. h. wer

nicht wiedergeboren ist durch die h. Taufe, der kann nicht selig werden. Nun schließt nur die Sünde von der Seligkeit aus, folglich muß Jeder bei seiner ersten Geburt ein Sünder geworden, also mit der Erbsünde behaftet sein. — Weiter schreibt der h. Paulus (Röm. 5, 12.), „es sei durch Einen Menschen (Adam) die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und der Tod sei auf alle Menschen übergegangen, weil alle in ihm (in Adam) gesündigt haben." Unter dieser Sünde ist nach der Erklärung des unfehlbaren Lehramtes auf dem Concil zu Trient (Sitz. V. Can. 2,. von der Erbs.) die Erbsünde zu verstehen, welche sich von Adam auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt hat. — Derselbe Apostel schreibt endlich Ephes. 2, 3, „wir alle seien von Natur aus Kinder des Zorns Gottes." Dieses „von Natur aus" heißt so viel als von Geburt an. Der Zorn Gottes kann aber nur die Sünder treffen; folglich waren wir alle von Geburt an Sünder, was nur denkbar ist, wenn Adams Sünde als Erbsünde seit der Geburt auf uns lastete.

2. Die apostolische Tradition. Einstimmig lehren die Väter, daß in Folge der Uebertretung Adams alle Nachkommen desselben in Sündenschuld sich befinden. So sagt Irenäus (adv. haer. V, 16. §. 3.), „Christus habe denselben Gott geoffenbart, den wir im ersten Adam, weil wir sein Gebot nicht hielten, beleidigt haben." Tertullian, (adv. Marc. I, 22): „Um des Kostens von einem einzigen Bäumchen willen wird der Mensch verurtheilt; von da gehen die Vergehen sammt ihren Strafen aus, und nun gehen Alle zu Grunde, die nie einen Rasen von dem Paradiese erblickt haben." Cyprian schreibt (ep. 59), das neugeborne Kind habe keine Sünde außer die mittelst fleischlicher Abstammung von Adam empfangene, weshalb es zur Taufe desto eher zugelassen werden dürfe, als ihm nicht sowohl eigene, als vielmehr fremde Sünden darin vergeben werden. Athanasius sagt, durch Adam

sei die Sünde und der Tod auf Alle übergegangen (contra Arian. Orat. I. c. 51. 61.). Basilius sagt (In Psalm. 48, c. 3.), es liege auf uns Allen die Sünde des Anfanges mit ihren Folgen. So lehren noch Gregor von Nazianz (Orat. 9, 25. 51.), Gregor von Nyssa, (de beatitud. Orat. 6.), Ambrosius (Apol. David. I. 11.), Hieronymus (ep. 22 ad Paulam) und besonders Augustinus, der diese Lehre für eine altkatholische und überlieferte erklärt (de nupt. et concup. II, 12.).

3. Das unfehlbare Lehramt der katholischen Kirche. Das allgemeine Concil zu Trient erklärt (Sitz. V. Can. 2. von der Erbs.) den aus der Kirchengemeinschaft für ausgeschlossen, welcher behauptet, wir hätten nur den Tod und die Leibesstrafen von Adam geerbt, und nicht auch die Sünde; und bestimmt dann (Sitz. V. Can. 3. von der Erbs.) den Begriff von Erbsünde näher dahin, daß sie als Sünde Adams, welche in ihrem Ursprung Eine ist, durch die Fortpflanzung, und nicht durch Nachahmung, in Alle sich ergossen habe und Jedem eigen inne haftet."

Was die Methode betrifft, so hat der Verfasser bei der Glaubenslehre mehr die Beweisführung vorherrschen lassen, bei der Sittenlehre mehr das Bestreben, das Gemüth zu ergreifen und den Willen zu bestimmen; bei jener, mehr den Verstand zu überzeugen, bei dieser, das Herz für das Gute zu erwärmen. Die Glaubenslehren sind mit vielem Geschick auf entwickelnde Weise vorgetragen, indem dieselben aus Stellen der h. Schrift eruirt werden, und es sind hier tiefe Schriftstudien des denkenden Exegeten nicht zu verkennen. Bei Darstellung der Sittenlehre zeigt sich Wärme und Begeisterung für das Gute. Es ist daher dieses Werk Gymnasien und ähnlichen höhern Bildungsanstalten sehr zu empfehlen, um so mehr, als es an einem gründlichen Werke dieser Art von nicht großem Umfange noch fehlt.

Der Hochwürdigste Bischof von Ermland sagt in der von ihm ertheilten Approbation: „Das Uns vorgelegte Manu-

script des Handbuches der christkatholischen Religionslehre für Schule und Haus vom Professor Dr. Eichhorn enthält nichts, was der Lehre der katholischen Kirche zuwider wäre, und da es sich zugleich durch eine klare und gründliche Behandlung des Stoffs auszeichnet, so wird es zum fleißigen Gebrauche angelegentlichst empfohlen.“

4.

Fr. A. Scharpff: Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa. Erster Theil: Das kirchliche Wirken. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation innerhalb der katholischen Kirche im fünfzehnten Jahrhundert. Mit dem Portrait des Cardinals. Mainz bei Kupferberg 1843. gr. 8°. XVI und 396 S.

Veranlassung zu dieser Biographie, deren erster Theil hiemit dem Publikum übergeben wird, war, wie der Verf. in der Vorrede bemerkt, eine Preisfrage, welche die katholisch-theologische Facultät zu Tübingen im Jahre 1831 stellte: „Es soll das Leben und das kirchliche und litterarische Wirken des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa beschrieben werden.“ Der Verfasser fährt, um sein Verhältniß zu dieser Preisfrage und sofort zu Nicolaus von Cusa zu bezeichnen, also fort: „Durch die Vorträge Möhler's besonders zu kirchengeschichtlichen Studien hingeleitet, versuchte ich die Lösung der interessanten Aufgabe und fand neben dem wissenschaftlichen Interesse nicht geringe Ermuthigung in dem Wunsche, durch eine, wenn auch nur einigermaßen gelungene Ausführung einen schwachen Tribut aufrichtiger Verehrung und Dankbarkeit dem Lehrer zu zollen,

der mich mit dem Wohlwollen eines Freundes beglückte, und dem ich mit so vielen Andern eine Betrachtungsweise kirchlicher Fragen und Zustände verdanke, welche sich mir immer mehr als die Frucht eines wahrhaft christlichen, sanften und milden Geistes, der frei ist von allem Zelotismus, darstellt und erweiset. Das Urtheil der Facultät über meine Arbeit war für mich eine Aufforderung, den Gegenstand, der bei seiner Reichhaltigkeit und der Dürftigkeit der mir damals zu Gebote stehenden Quellen mehr nur in den Umrissen gezeichnet werden konnte, zur Sache eines fortgesetzten Studiums zu machen. So habe ich mich denn seitdem bemüht, theils durch tieferes Eindringen in die Schriften Cusa's, theils durch Sammeln eines großen Theils von Notizen über sein Wirken dem Bilde, das ich, wie sich mir seitdem bestätigte, gleich Anfangs in den Grundzügen nicht verfehlt hatte, das größtmöglichste Leben und dadurch Wahrheit zu geben; und wenn ich auch durch Berufsgeschäfte oft viele Monate unterbrochen wurde, immer zog mich doch die Vielseitigkeit des so ganz eigenthümlichen Mannes, das Bedeutungsvolle seiner Zeit, vor Allem aber die Neuheit des Gegenstandes und das unverdiente Dunkel, in welchem Cusa bis jetzt verborgen lag, zu der einmal begonnenen Arbeit hin. Nicht leicht ist ein höchst bedeutender Mann aus einer ereignißreichen Zeit so wenig nach seiner ganzen Individualität erkannt, als Cusa."

Sofort wendet sich der Verf. zu dem, was er etwa als Vorarbeit betrachten konnte. Die Biographie von Harzheim ist nichts als eine, und zudem noch geschmacklose Aneinanderreihung verschiedener Notizen über Cusa, bei der nicht einmal die chronologische Ordnung genau festgehalten ist, geschweige denn, daß das fragmentarisch Beigebrachte uns die innere Einheit im Leben des Mannes und das Verhältniß zu seiner Zeit auch nur ahnen ließe. Die Schriften Cusa's sind höchstens dem Titel nach erwähnt; ihr Inhalt und Geist bleibt dem Leser verborgen. Das Viele, das Schröckh in seinem großen kirchenhistorischen Werke gibt, ist so zerstückelt, einseitig, ent-

stellt und geradezu unwahr, daß daraus kein auch nur einigermaßen getreues Bild gewonnen werden kann. Das verhältnißmäßig treffendste Bild von ihm hat Johann von Müller entworfen in seiner Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft. Allein da Müller die wichtigsten und zuverlässigsten Quellen nicht kannte, selbst mehrere seiner Schriften nicht gelesen hatte, dagegen häufig aus leidenschaftlichen Invectivschriften schöpfte, so fehlen dem Bilde viele der sprechendsten Züge. Gieseler erwähnt seiner in wenigen, aber treffenden Zügen. Ueber Wessenberg, läßt sich unser Verf. also vernehmen: „Wessenberg, welcher in seiner Geschichte der großen Concilien des 15. und 16. Jahrhunderts die beste Veranlassung gehabt hätte, das kirchliche Wirken Cusa's ins gehörige Licht zu setzen, benutzte ihn, ohne ihn gehörig zu kennen, nur als Schatten, um den Lichteffect im Gemälde des Basler Concils zu erhöhen. Ich glaube aber am betreffenden Orte und aus meiner ganzen Darstellung gezeigt zu haben, welch' großes Unrecht Wessenberg in Folge seiner fehlerhaften Geschichtsbehandlung diesem Manne zugefügt hat."

Indem der Verf. über die Quellen zu und für seine Monographie Rechenschaft gibt, nennt er als Hauptquelle die sämmtlichen Werke von Cusa, welche er nach der bekannten Basler Ausgabe vor sich hat: sie enthält in Einem Foliobande die philosophischen, theologischen und mathematischen Werke Cusa's. Was ihm aber neben diesen Schriften noch weiter zu Gebote stand, und was für die Sache sehr wichtig ist, das ist der zwei Bände Manuscript fassende Nachlaß des Cardinals, der sich in dem von Cusa gestifteten Hospitale zu Cues befindet, und mit welchem der Verf. im Jahr 1837 bei einer Reise dahin geeignete Bekanntschaft machte. Ebenso durchsuchte er das fürstbischöfliche Archiv zu Brixen.

Gehen wir nach diesen vorläufigen Besprechungen nunmehr an das vorliegende Werk selber.

In der Einleitung S. 1—10 schickt der Verf. seiner Biographie eine Schilderung der kirchlichen Zustände im 14., und in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts voraus. Sie hat den Zweck, den Leser sich über die merkwürdige Zeit orientiren zu lassen, in welcher der Held, wie wir Nicolaus von Cusa in mehr als Einer Beziehung nennen können, nach dem Plane der Vorsehung zu wirken bestimmt war. Man kann dem Verf. nicht vorwerfen, daß er hier nicht eine freie, ja sehr freie Sprache führe. Aber diese Freiheit ist frei auch in dem Sinne, daß sie entfernt von jeder gehässigen Tendenz ist. Er vereint mit dieser Freiheit jene Liebe zur Kirche, die auch in jenen Männern lebte, auf deren Urtheil er sich beruft, wie Nicolaus von Clemenge, Peter d'Ailly und Johann Gerson. Wir wollen an diesem Orte nicht darüber rechten, ob nicht vielleicht eben diese Männer bei ihren Schilderungen ihren Pinsel zu sehr ins Schwarze getaucht haben; nur einer umfassenden, allseitigen Darstellung dieses wichtigen Zeitalters kann es obliegen, diese Frage durch die That selbst zu beantworten: unsern Tendenzhistorikern war es natürlich bei ihren blinden Vorurtheilen nicht einmal gegeben, auch nur den Gedanken an eine solche Möglichkeit zu fassen.

Nach dieser Abschilderung des Zeitalters Cusa's kommt der Verf. an den letztern selbst. Er theilt seinen Gegenstand, das Leben des Cardinals, in drei Abschnitte. Der erste Abschnitt handelt von Cusa's Jugend und erstem Auftreten bis zu seinem Austritte aus dem Concil zu Basel; der zweite Abschnitt von Cusa als dem Vertheidiger des Papstthums auf den Reichstagen vom Jahre 1439—1448; der dritte Abschnitt von Cusa als Cardinal und Bischof.

Gehen wir in diese drei größern Abschnitte jeweils näher ein. Die Hauptpunkte des ersten Abschnittes sind: 1) Geburt und Knabenjahre Cusa's. 2) Erziehung in der Schule zu Deventer. 3) Aufenthalt auf der Universität zu Padua. 4) Cusa's erste kirchlichen Aemter. 5) Cusa auf dem Concil

zu Basel. 6) Die Schrift von der katholischen Einheit. 7) Cusa's zwei Sendschreiben an die Böhmen. 8) Cusa verläßt das Basler Concil. 9) Die Reise nach Rom und Griechenland S. 11—115. Die Materien des zweiten Abschnittes sind: 10) Allgemeiner Ueberblick. 11) Cusa's philosophischer Standpunkt und seine damit zusammenhängende Idee vom Papstthum. 12) Cusa auf den Reichstagen vom Jahre 1439—1442. 13) Gregor von Heimburg und Aeneas Sylvius. Cusa's Antheil an dem Frankfurter Concordate S. 116—148. Den nähern Inhalt des dritten Abschnittes bilden: 14) Cusa's Ernennung zum Cardinal. 15) Cusa reformirt als päpstlicher Legat das kirchliche Leben, besonders die Klöster in Deutschland. 16) Des Cardinals Wirken in den Niederlanden. 17) Rückkehr nach Deutschland. Die Provinzialconcilien zu Mainz, Köln und Magdeburg. Geist und Verfahren des Cardinals als Reformator der deutschen Kirche. 18) Des Cardinals Ansichten und Verfahren in Betreff des Ablasses. 19) Fortsetzung der begonnenen Reform. Johann Busch. 20) Verhandlungen des Cardinals mit den Böhmen (Hussiten). 21) Der Cardinal als Bischof. 22) Theilnahme des Cardinals an den Planen gegen die Türken. Seine Kritik des Koran. 23) Pius II und Nicolaus von Cusa. Des Letztern Entwurf zu einer Generalreform der Kirche. 24) Der Ueberfall von Bruneck. 25) Versöhnende Schritte des Cardinals. Das Interdict. 26) Schwache Wirkung des Interdicts. Appellationen und Streitschriften. 27) Bewegungen in Deutschland gegen Rom. 28) Wiederholte ernste Mahnungen an die Bischöfe. Verhandlungen zu Landshut. 29) Verhandlungen zu Venedig. 30) Beendigung des Streits durch den Kaiser. Tod des Cardinals. Seine milden Stiftungen S. 148—386. Den Schluß des Ganzen bildet eine Beilage, deren Inhalt der Stiftungsbrief und das Verwaltungsinstrument für das von dem Cardinal gestiftete Hospital zu Cues ist S. 387—396.

Das Sachgemäße dieser Anordnung und Eintheilung er-

gibt sich allenthalben aus und im Buche nach den Objecten selber.

Die Kritik sieht sich in der Lage, dem Verfasser dieser Biograpraphie, die sich den gelungensten Monographien der gegenwärtigen Zeit würdig an die Seite stellt, den gebührenden Dank auszusprechen, für die Mühe, die er auf sich genommen, eine Parthie der Kirchengeschichte, die bei all' ihrer Wichtigkeit und bei all' dem Vielen, das über sie geschrieben worden, dennoch im Ganzen sehr ins Dunkel gestellt war, bearbeitet, und so erhellt zu haben, daß es von nun an der Tendenzhistorie nicht mehr so leicht werden wird, an diesen Stellen, wie bisher, im Trüben zu fischen. Die Kritik hält sich zu dieser dankenden Anerkennung um so mehr verpflichtet, weil sie glaubt, ein Beispiel solcher Forschung, die nicht nur ihrem Gegenstande mit rührender Liebe nachgeht, sondern auch bei dem Aussprechen ihrer Resultate so mild, so ernst, so aufrichtig, so wahr und so ganz für's Gute und Heilige eingenommen, verfährt, werde nicht ohne Wirkung auf eine Zeit bleiben, die, von Gegensätzen stark bewegt, ihre Richtung so gerne zum Extremen nimmt.

Nicht zufällig ist in der That diese Gedankenäusserung. Sie ist hervorgerufen durch manches drohende Anzeichen der Gegenwart, das Alles nur nicht den Frieden in Aussicht stellt. Sie ist aber auch hervorgerufen durch den Cardinal von Cusa selbst, welchem wie Wenigen es gelungen ist, darauf hinzuweisen, was in sturmbewegten Zeiten dasjenige ist, und allein ist, an was sich am Ende aller Streit aufheben muß. Auch er lebte in einer Welt wilden Haders und Zankes, in einer Welt so gewaltiger Aufregung, daß mit jedem Augenblicke das Aeußerste zu befürchten war. Und ist dieses Aeußerste zu seiner Zeit nicht geschehen, hat sich die Drohung in seinen Tagen nicht erfüllt; so mag nach Gott, der ein Gott des Friedens ist, viel seinem Diener, dem Cardinal v. Cusa verdankt werden, der die vielbewegte Zeit auf eben jenen angedeuteten Punkt mit Ernst und Kraft hingewiesen hat.

Das Merkwürdige aber ist, daß sich diesem großen Geiste, nach langem, ernstem und männlichem Ringen, jener Punkt als ein solcher zeigte, welcher der Centralpunkt für Erkennen und Leben zugleich ist, ein Punkt, auf welchem die Gegensätze des Wissens und des Lebens zu ihrer Einheit kommen. „Ich machte, sagte er, viele Versuche, die Ideen über Gott und Welt, Christus und Kirche, in Einer Grundanschauung zu vereinigen; aber keiner von allen wollte mir genügen, bis sich endlich bei der Rückkehr aus Griechenland zur See, wie durch eine Erleuchtung von Oben, der Blick meines Geistes zu der Anschauung erhob, in der mir Gott als die höchste Einheit aller Gegensätze erschien."

Welche Anwendung er hievon zu machen gewohnt war, davon gab er ein Beispiel in einem an Roderich de Trevino, Gesandten des Königs von Castilien, geschriebenen Briefe. Hier heißt es: „Empfange hier, verehrter Freund! über die Fragen, welche in unsern Tagen die Gemüther so sehr aufregen, eine letzte und tiefere Auffassung nach den Prinzipien der Wissenschaft, die dir in dem Gange der sich widersprechenden Meinungen als Leitstern dienen mag. Gott ist das absolut Größte, das keine Steigerung, keinen Unterschied zuläßt, mithin auch das absolut Kleinste. Größtes und Kleinstes coincidiren also in ihm. Er ist somit die Indifferenz aller Gegensätze, folglich über alle Gegensätze, und da alles Gegensätzliche eine Vielheit ist, so ist er auch die absolute Einheit, welche, ohne selbst Zahl zu sein, der Grund und Inbegriff aller Zahlen ist. Ebenso ist Christus die absolute Einheit, aus welcher Gnade und geistiges Leben auf alle vernünftigen Wesen ausströmt, die in Glaube, Hoffnung und Liebe mit ihm verbunden sind. Diese Entfaltung der Einen Gnade Christi in unendlicher Vielheit ist die Kirche. Wie die Gnade Christi, so ist daher auch die Kirche eine (nicht numerische) Einheit."

Statt hier weiter zu fahren, ziehen wir vor, einige Stellen aus seiner Schrift über die katholische Einheit mitzutheilen,

damit ersehen werden könne, wie sehr er überall von der Idee der in Gott gegründeten Einheit beseelt gewesen sei. Er sagt hier: „Einklang ist das Verhältniß der Einheit zwischen Einem und Mehrern. Von dem Einen Friedensfürsten von unendlicher innerer Einheit ist die süße Eintracht oder Harmonie der Geister ein Ausfluß in verschiedenen Reihen und Stufen, so daß Ein Gott ist Alles in Allem. Zu dieser Harmonie und diesem Frieden sind wir von Anfang an durch Christus prädestinirt. Nicht nur alle Heiligen, sondern alle Gläubigen überhaupt, ja auch alle höhern Geister und Gewalten sind zu Einem Körper der vernünftigen Wesen unter dem Einem Haupte Christus verbunden. Und da alles Sein und Leben auf Einklang beruht, so ist klar, daß in dem göttlichen Sein, wo Sein und Leben eine absolute Einheit und Gleichheit bilden, auch die höchst unendliche Einstimmung ist; denn es kann keinen Gegensatz geben, wo die Einheit das Leben ist. Aber jeder Einklang setzt Unterschiede voraus; je geringer nun der Gegensatz der Unterschiede ist, desto stärker ist der Einklang, desto länger das Leben, — ewig also, wo kein Gegensatz ist.“

Hievon macht sofort der Cardinal selbst Anwendung sowohl auf die Kirche als Kirche, d. h. in Betreff der Hierarchie in ihr, als auf den Staat, und das einträchtige Verhältniß des Staates zur Kirche. Sätze tiefer Weisheit begegnen uns hier, Wahrheiten, die ewig wahr sind, und die auch jetzt noch wie zu jeder Zeit die Grundlage des Kirchen- und Staatsrechts bilden.

Indem wir unser schon oben über die Schrift ausgesprochenes Urtheil hier nur wiederholen können, stellen wir zugleich an ihrem Verfasser das Ersuchen, mit dem zweiten Theile nicht zu lange auf sich warten zu lassen. Es wird ihm in diesem ohne Zweifel gelingen, das große wissenschaftliche Talent, das dem Cusa, wie nur sehr Wenigen verliehen war, ins Licht zu setzen. Er wird nicht verfehlen, hiebei zugleich alles dasjenige genau und pünktlich hervorzuheben, wo-

durch Cusa späteren Entdeckungen besonders in der Naturwissenschaft vorausgegangen ist, so daß der erste große schöpferische Gedanke von Vielem eigentlich ihm angehört. An Schwierigkeiten wird es bei der Darstellung des philosophisch-theologischen Systems nicht fehlen. Selbst die Lehre von der Einheit wird in einer Zeit, in der man sogar den Thomas von Aquin zum Pantheisten stempeln will, ihre Anfechter finden, und würde sie schon gefunden haben, wenn Cusa nur bekannter wäre. Indeß der Verf. wird auch diese Schwierigkeiten glücklich besiegen, und sich neue Ehre eben durch Ueberwindung neuer Schwierigkeiten erwerben.

St.

5.

Früchte des Geistes Jesu, dargestellt in Lebensgeschichten frommer Christen, verfaßt von einem katholischen Geistlichen. II Bändchen. Regensburg 1842. Verlag von Manz.

Eine in bedauerlichem Grade hervortretende Krankheit unsrer Tage besteht im Hange nach unterhaltender sinnenreizender Lektüre. Traurig genug, daß blasirte Novellisten und Romanschreiber diesen Hang zum Dienste des Bösen ausbeuten und sich keines andern Strebens bewußt werden, als das Gift der Irreligiösität und Corruption allen Klassen der Gesellschaft einzuimpfen. Leider findet dieses Streben am Publikum der Leihbibliotheken eine nur allzukräftige Ermunterung; nicht genug daß derlei sittenverderbende Schriften fast die ausschließliche Quelle bilden, woraus die sogenannte vornehme Welt ihre geistige Nahrung schöpft, bringen sie auch allmählig zu den untern Klassen des Volks, ja oft sogar in die Hütten der Landleute, um diesen noch reinern gut-

earteten Gemüthern böse Säfte zuzuführen. Um so mehr
äre es daher im Interesse der Menschheit zu wünschen,
aß alle bessern Talente, denen die Gabe verliehen, mit An-
uth zu erzählen und lebhaft auf die Phantasie zu wirken,
iesen Hang nach unterhaltender Lektüre zum Guten benützten
nd ihre Federn fortwährend zum Produziren von Schriften
ı Bewegung setzten, die sich zur Aufgabe machen, auf dem
Bege der Erzählung und Unterhaltung religiöse Grundsätze
ı verbreiten, den kirchlichen Sinn zu wecken und das sittliche
Gefühl zu cultiviren.

Einen Beitrag hiezu vermeint der Verf. vorliegender Schrift
eliefert zu haben. In zwei Bändchen führt er uns einzelne
Romente aus dem Leben von 33 Personen vor die Seele,
elche die „göttlich erleuchtende, heiligende und tröstende Kraft
es Christenthums an sich erfahren haben.“ Die Absicht
es Verf. geht dahin, an diesen Lebensgeschichten einen that-
ichlichen, ja handgreiflichen Beweis zu liefern von der trost-
eichen erhebenden Wahrheit, „daß Christus auch heute noch
rleuchtet, entsündigt, heiligt und Alle beseligt, denen es auf-
ichtig darum zu thun ist.“ Durch diese trostreiche, durch
ausend Thatsachen erwiesene Wahrheit, möchte er seine Mit-
hristen dahin bestimmen, „sich an den Herrn Jesum, ohne
elchen kein Heil ist, glaubend, liebend und vertrauend an-
uschließen.“ — Ob und in wie fern dem Verf. gelungen
t, diese Aufgabe zu lösen, mögen folgende Erörterungen
arthun.

In allen Erzählungen treten Kranke und Sterbende auf,
eren Verhalten als Musterbild von Gottvertrauen gelten
oll; überhaupt bilden Leiden und Trübsale die einzige Situa-
on, worin der Verf. seine Helden erscheinen läßt, und die
ehre vom Gottvertrauen ist der leitende Gedanke, der alle
Erzählungen durchdringt. Die Fabel ist fast durchgängig
olgende: der Held erkrankt, hat sehr viele Schmerzen zu
ulden, tröstet sich mit dem Gedanken an die waltende Vor-
:hung und stirbt mit Ergebung in den göttlichen Willen;

hat man daher eine dieser Erzählungen gelesen, so kennt man sie alle. Nicht zu gedenken, daß dieses ewig wiederkehrende Einerlei auf Seiten des Verf. einen Mangel an Productivität beweist, möchte es auch schlecht geeignet seyn, den Leser zu fesseln und vortheilhaft auf ihn zu wirken. Um seine Aufgabe zu lösen, hätte der Verfasser verschiedene Gattungscharaktere und Lebensbilder der einzelnen Stände liefern sollen, z. B. von Eheleuten, Jungfrauen, Jünglingen, Dienstboten, Handwerkern, und diese hätte er sodann in verschiedenen Lebensverhältnissen und Situationen auftreten lassen sollen. Diese Mannichfaltigkeit hätte nicht nur das Interesse lebhafter in Anspruch genommen, sondern auch reichlicheren Stoff zur Belehrung geboten. — So wie in der Anlage dieser Erzählungen, zeigt sich auch in ihrer Entwicklung und Ausführung eine große Einförmigkeit; vergebens sieht man sich um nach anziehenden Parthien und Episoden, nach Verwicklungen und Ueberraschungen, Alles bewegt sich ruhig im gewöhnlichen Geleise dahin. Solch' ein gleichmäßiger einförmiger Entwicklungsgang erscheint in Unterhaltungsschriften gewiß als ein wesentlicher Fehler; zwar ist man keineswegs der Meinung, als solle jeden Augenblick ein Knoten geschürzt und wieder durch einen deus ex machina gelöset werden, aber eben so wenig läßt sich diese alltägliche Gleichförmigkeit billigen, da sie weder auf das Gemüth, noch auf die Phantasie einwirkt, somit den Leser unbefriedigt läßt und den eigentlichen Zweck verfehlt. Auch wußte der Verf. den langweiligen Eindruck, der aus dem Mangel an Abwechslung entspringt, keineswegs durch eine anziehende Sprache und Erzählungsweise zu schwächen. Die Sprache ist zwar sehr einfach, klar und gemeinverständlich, aber es fehlt ihr an Bildern und Gleichnissen, auch weiß der Verf. die Vorkommnisse und Verhältnisse des Lebens nicht in ihrer Concretheit darzustellen.

Was die Characterzeichnung betrifft, so sind die Personalitäten nicht immer consequent durchgeführt, sondern kommen

mitunter in Widerspruch mit ihren sonstigen Grundsätzen und handlen überhaupt sehr unwahrscheinlich; so z. B. müßte die Nr. VII Bd. II geschilderte Person ihrem früher bewiesenen Character gemäß ganz anders handlen, als es einige Augenblicke später auf Seite 59 geschieht, da inzwischen keine Veränderung in ihrem Wesen vorging; dasselbe läßt sich sagen von Nr. VII und XIII Bd. I. Um so weniger läßt sich daher annehmen, daß wie der Verf. in der Vorrede sagt, hier keine fingirten, sondern wirkliche Personen auftreten: wo nicht einmal die poetische Wahrheit zu finden, darf man mit Recht die historische in Zweifel ziehen. — Einen üblen Eindruck macht ferner des beständige lange Moralisiren, gar zu oft macht der Verf. Halt um eine moralische Declamation anzubringen, nebstdem folgt zum Schluß eine lange Predigt; diese breiten Erörterungen und Nutzanwendungen, die jedesmal hinter der Handlung herziehen, schwächen sicher ihren Eindruck. Viel eindringlicher wird eine edle That zum Herzen sprechen, wenn sie einfach in ihrer nackten Wahrheit ohne weitere Auslegung dargestellt wird, eine fromme That ist an und für sich schon eine gute Predigt und spornt mehr zur Nacheiferung an als lange Declamationen.

Der größte Tadel jedoch, den man über diese Schrift auszusprechen hätte, trifft den darin wehenden Geist; nicht der ächt katholische Geist ist es, der diese Erzählungen durchdringt, sondern Pseudomystizismus, krankhafte Sentimentalität, Naturdienst gibt sich allenthalben kund. Schon der Umstand, daß der Verf. in seinen 33 Lebensgeschichten keine andre Wahrheit zu behandlen wußte, als die Lehre vom Gottvertrauen, läßt auf einige Gleichgültigkeit gegen katholische Wahrheiten schließen. In dieser Vermuthung wird man noch mehr durch das Verhalten der hier geschilderten Personen bestärkt; alle wie sie hier auftreten, lesen fleißig die hl. Schrift und sterben in der Regel ohne Empfang der h. Sterbsacramente. Wie wenig aber der Verf. von ächt kirchlichem Sinne durchdrungen ist, leuchtet aus Nr. 6 I Bd. hervor: hier wird ein

heller aufgeklärter Geistlicher vorgeführt, der von seinen Amtsbrüdern wegen seiner helleren Einsicht verdächtiget und verfolgt wird, und diesem aufgeklärten Geistlichen gelingt dann die Bekehrung eines Studenten, die den strengeren Geistlichen nicht gelingen wollte. Mitunter schimmert sogar nicht undeutlich das Bestreben durch, fromme katholische Gebräuche und kirchliche Anstalten herabzuwürdigen, z. B. Seite 58 II Bd. heißt es von einer reumüthigen ängstlichen Sünderin: „da fing ich an Almosen zu geben, für mich beten und Messe lesen zu lassen, ich selbst verrichtete viele Gebetlein und gute Werke, ging wallfahrten und versuchte alles Mögliche, um von Sünden und Strafen frei zu werden und Gott zu versöhnen. Es half aber Alles sauber nichts, vielmehr bekam ich immer mehr Angst und Furcht und ward von Tag zu Tag unruhiger“ u. s. f. Auf S. 80 Bd. II läßt er einen Sterbenden die Anordnung treffen, daß bei seinem Begräbnisse das Klopstock'sche Lied, „Auferstehn, ja auferstehen wirst du ꝛc.“ mit gedämpften Blasinstrumenten begleitet, gesungen werden solle, welches auch geschah. So trifft man hier statt katholischem Christenthum überall nur Gefühlsschwelgerei und allgemeines flaches Moralisiren an. — So erwünscht daher auch religiöse Unterhaltungsschriften seyn mögen, so kann man doch vorliegende nicht empfehlen, da sie nicht geeignet seyn dürfte, wahre Religiosität zu befördern.

Neumaier.

6.

Ein allgemeiner Commentar über die Psalmen des alten Testaments. Verfaßt von Professor G. M. Dursch, Doktor der Philosophie und Theologie. Karlsruhe und Freiburg. Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1842. XVI und 222 S. gr. 8°.

Wir bedauern, daß wir erst jetzt dazu gelangen, die vorstehende Schrift anzuzeigen, indem sie dieß gleich nach ihrem Erscheinen verdient hätte, da wir sie wirklich allen jenen, welche sich wissenschaftlich mit den Psalmen beschäftigen, so wie denjenigen, welche sie als Andachtsbuch benützen und in dem unübertrefflich herrlichen Inhalt derselben Trost und Erbauung finden, als sehr schätzbare Gabe bestens empfehlen können. Der Herr Verf. hat es übernommen, die Psalmen auf eine allgemeine Weise; d. h. im Allgemeinen aus dem Geiste und der Zeit zu erklären, aus welchem sie hervorgegangen und welcher sie angehören. Eben deßhalb erhielt die Schrift den Titel „Ein allgemeiner Commentar über die Psalmen," weil sie sich auf die Psalmen im Allgemeinen bezieht und ein tieferes Verständniß derselben im Allgemeinen erzeugen will.

In der Vorrede S. XI f. bemerkt Herr Dursch, daß sein Commentar den voluminösen Commentaren über die Psalmen gegenüberstehe, welche sich bloß mit der Inhaltsanzeige jedes einzelnen Psalms, mit der Erklärung einzelner Wörter und Redensarten, realer Eigenthümlichkeiten und dgl. befassen. Durch diese Beihilfe, fährt er fort, wird wohl Mancher in Stand gesetzt, in das Verständniß der einzelnen Psalmen einzudringen, sie zu verstehen, wie sie vor uns liegen, so daß ihm Nichts mehr im Einzelnen und im Zusammenhang des Ganzen dunkel bleibt, allein damit ist das

höchste Verständniß noch nicht erreicht. Es kann wohl seyn, daß Manchem ein Psalm in seiner Sprache, seiner grammatischen und syntaktischen Einheit und in den Gedankenverbindungen, an welche sich die Gemüthsstimmungen oder Gefühle anschließen, klar geworden ist, allein dennoch hat er den Psalm vielleicht nicht in seiner tiefsten Bedeutung und höchsten Beziehung aufgefaßt oder wahrhaft begriffen. Um die Psalmen wahrhaft zu verstehen, ist es nicht genug, daß man die Sprache derselben kennt und jedes einzelne Wort zu deuten weiß, sondern ihr tiefstes Verständniß geht nur dann auf, wenn man sie in dem eigenthümlichen Geiste auffaßt und begreift, aus welchem sie hervorgegangen sind. Der Geist aber, der in den Psalmen wehet, ist das israelitische Bewußtseyn, das durch die unmitelbare göttliche Offenbarung in dem Israeliten geweckt wurde. Um daher die Psalmen recht zu verstehen, muß man in den ganzen Geist des alten Testamentes eingedrungen seyn, weil dieser die tiefste Grundlage derselben ist. Das wahre Verständniß kann nur gewinnen, wenn dieser Geist oder das den Israeliten eigenthümliche Bewußtseyn stets im Gegensatz zu dem der übrigen alten Welt aufgefaßt wird. Aus sich jedoch kann sich das alte Testament nicht selbst erklären, wenn es nicht in seiner nothwendigen Beziehung zu seiner Zukunft oder Erfüllung aufgefaßt wird. Nur in dem höhern Lichte, zu dem es die Morgenröthe bildet, kann es wahrhaft begriffen werden, denn nur der höhere Geist begreift den niederstehenden. Wird das alte Testament eine Vorbereitung genannt, so kann es nur durch das sein tiefstes Verständniß erlangen, worauf es vorbereitet. Die Vollendung ist die Erklärung des Anfanges.

Diese vortrefflichen und nach unserm Dafürhalten ganz richtigen Grundsätze lassen im Voraus erwarten, daß der Herr Verf. seine Aufgabe genügend werde gelöst haben, und an uns ist es nun, kurz nachzuweisen, wie solches geschehen sei. Das Buch zerfällt in 16 §§. oder Abschnitte. Weil

die Psalmen in die Klasse der lyrischen Gedichte gehören, so handelt §. 1 von der lyrischen Poesie überhaupt, und §. 2 bespricht die Eigenthümlichkeit der hebräischen Lyrik. Die Eigenthümlichkeit der letztern besteht darin, daß sie durch und durch religiös und heilig ist. Wir finden in ihr weit tiefere, edlere und erhabenere Gefühle ausgesprochen, als in der ganzen übrigen alten Welt. Um diesen Satz zu beweisen, vergleicht der Herr Verf. die hebräische Lyrik mit der des heidnischen Alterthums, und zwar mit der chinesischen, der indischen und griechischen. Diese Vergleichung läßt sich hier nicht wohl im Auszuge geben, sondern muß bei dem Verf. selbst nachgelesen werden, aber sicherlich wird sie bei jedem ernsten Leser einen tiefen Eindruck hinterlassen. Ihr Resultat ist, daß wir in der alten Welt nirgends eine so tiefe und warme Gemüthlichkeit, einen so lebhaften Eifer für das Göttliche und Heilige und eine so klare und tiefe Sehnsucht nach einem bessern und seligern Zustande finden, als wie in den Psalmen, daß die Psalmen als lyrische Gedichte in der alten Welt einzig dastehen, daß sie wahre Immortellen sind.

Wie läßt sich aber diese Erscheinung erklären? Wie kommt es, daß das israelitische Volk die vortrefflichsten und erhabensten religiösen Ideen producirte, gegen welche Alles, was wir Aehnliches bei den geistig begabtesten Völkern des Alterthums finden, völlig in den Hintergrund tritt? Das israelitische Volk gehört nicht zu jenen Völkern des Alterthums, welche sich durch selbstständige hohe geistige Kraft auszeichneten, es steht in dieser Beziehung weit hinter dem griechischen zurück, ja es war nur zu geneigt, auf den Standpunkt seiner götzendienerischen Nachbarn herabzusteigen. Und doch muß jede Wirkung eine entsprechende Ursache haben. Verfolgt man den hier angedeuteten Gedanken, so wird man mit innerer Nöthigung zu der Annahme getrieben, daß die Geschichte des israelitischen Volkes, seine Institutionen und Literatur, also namentlich auch die Psalmen, nimmermehr als das ausschließliche

Erzeugniß dieses Volkes betrachtet werden können, sondern daß, um sie zu begreifen, die Statuirung einer höhern Einwirkung als unabweisliches Postulat sich herausstelle. Auf diesem Wege ist, wie uns dünkt, auch der wahrheitsliebende Laie am Leichtesten von dem unmittelbaren göttlichen Ursprung des alten Testamentes zu überzeugen, und da jeder gebildete Laie im Stande ist, das Buch von Dursch zu lesen und zu verstehen, so legen wir ihm gerade in dieser Beziehung eine besondere Wichtigkeit bei.

Unser Hr. Verf. fragt nämlich für seinen Zweck, woher denn das komme, was den Israeliten so sehr begeisterte für's Heilige und Göttliche, mit so lebhafter Freude an demselben und so tiefer Sehnsucht nach demselben erfüllte, das ihm Licht und Trost über alle seine Lebensverhältnisse verbreitete, und sein Leben stets mit dem Himmel verband? Die Antwort ist: es war das dem Israeliten eigenthümliche Gottesbewußtseyn, wornach sich sein Selbst- und Naturbewußtseyn gestaltete. Weil wir aber dieses dreifache Bewußtseyn bei keinem andern Volke der alten Welt finden, so fragt sich weiter: hat es der Israelite selbst errungen, oder ist es von Aussen in ihm erweckt worden? Antwort: Das dem Israeliten eigenthümliche Gottes-, Selbst- und Naturbewußtseyn ist keine eigene Errungenschaft, sondern die geistige Blüthe einer göttlichen Belehrung, welche in dem von Gott durch Moses gegebenen Gesetze enthalten ist.

Der Verf. erhärtet nunmehr seine Behauptungen. Nachdem in §. 3 das Gesetz als die Quelle des israelitischen Bewußtseyns im Allgemeinen nachgewiesen ist, geschieht solches in §. 4—6 speciell in Beziehung auf das Gottesbewußtseyn, das Selbstbewußtseyn und Naturbewußtseyn. Um sich eine Vorstellung von dem machen zu können, was hier geleistet wurde, führen wir die Recapitulation über die Darstellung des Gottesbewußtseyns an: „Fassen wir, sagt Herr Dursch, alle die Momente zusammen, aus welchen sich die israelitische Idee der Gottheit entwickelt hat, so erkennen wir, wie sehr

sich der Israelite durch sein Gottesbewußtseyn über die andern Völker des Alterthums erhob. Er erkannte Gott (mittelst der Offenbarung) als den urlebendigen, persönlichen, allmächtigen und höchst reichen Schöpfer Himmels und der Erde, den Herrn aller Länder und Völker, den Heiligen und Gerechten, der seine Verehrer beglückt und die Frevler vertilgt, der treu und unwandelbar in seinen Verheißungen ist, und in stetem lebendigen Verkehr mit seinem Volke bleibt. Wenn auch nach dem Gesetze Gott alle diejenigen Eigenschaften zukommen, welche wir ihm als Christen beilegen, so sind es doch besonders seine Allmacht und Gerechtigkeit, welche in dem israelitischen Gottesbewußtseyn hervortreten. Welche ganz andere Gesinnungen und Gefühle mußten in dem Israeliten durch ein solches Gottesbewußtseyn erweckt werden, als in dem Heiden, dem das Göttliche nicht in dieser Erhabenheit, Heiligkeit und Majestät zum Bewußtseyn aufgegangen ist? Die Idee des Einzigen Gottes verband auch alle Geisteskräfte des Israeliten zur Einheit, und gab dem ganzen Leben desselben nur Eine Richtung. Dieses Gottesbewußtseyn war für den Israeliten ein göttlicher Lebenskeim, aus dem sich erhabene Gesinnungen, tiefe Gefühle und große Thaten entwickelten. Diesen göttlichen Sauerteig, der alle Geisteskräfte durchsäuert, suchen wir vergebens in der übrigen alten Welt."

Da inzwischen die Psalmen nicht das Gottesbewußtseyn des Israeliten an sich auszusprechen haben, sondern die Gemüthsstimmungen darstellen sollen, welche durch das bestimmte Bewußtseyn geweckt werden, so hat der Verfasser in §. 7 die lyrischen Gemüthsstimmungen des dreifachen israelitischen Bewußtseyns angegeben, um im Voraus anzuzeigen, auf welchem Boden und in welchen Grenzen sich die Psalmen als lyrische Gedichte bewegen. Als Probe entlehnen wir abermals einiges aus dem Inhalt des Gottesbewußtseyns. „Denkt sich der Israelite Gott als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, als den Eigenthums-Herrn aller

Dinge und als den Herrn über Leben und Tod, der da wirkt, was geschieht, so erwacht in ihm das Gefühl der Abhängigkeit, der Schwäche und Hilfsbedürftigkeit, und er wirft sich nieder und betet an den Allmächtigen, durch dessen Gnade er ist und lebt. Die Anbetung Gottes beruht hier auf der Furcht vor dem Urlebendigen und Allgewaltigen. Ist der Israelite sich lebhaft bewußt, daß Jehova allgegenwärtig und allwissend ist, so freuet er sich einerseits der Nähe Gottes, der Zeuge von seiner Unschuld und Noth ist, und vertrauet auf seine Hilfe, andrerseits fürchtet er aber den Herrn, der ihm so nahe ist, und dessen Kenntniß Nichts entgeht. Gedenkt er aber der Güte und der Gnade Gottes, die er besonders denjenigen erweiset, welche ihn lieben und seine Gebote halten, und der besondern großen Wohlthaten, die er seinem Volke erwiesen hat, so ist sein Herz voll Liebe, Dank, Lob und Preis. Denkt er lebhaft an die Heiligkeit und Gerechtigkeit seines Gottes, wie er die Bösen haßt, Reinigkeit des Leibes und der Seele fordert, wie er den Frevel der Väter an Kindern und Kindeskindern rächt, den Frommen beschützt und den Gottlosen vertilgt, so fühlt er sich sündhaft, unrein und unvollkommen, und betet an den Heiligen in Demuth und huldigt ihm mit grenzenloser Ehrfurcht," u. s. w.

So sind aus dem dreifachen Bewußtseyn des Israeliten die Psalmen hervorgegangen, und finden nur in ihm ihre tiefste Erklärung. Wenn wir sie aber genauer betrachten, so stellen sie nicht im Allgemeinen die Gemüthsstimmungen dar, welche durch das den Israeliten eigenthümliche Bewußtseyn erweckt werden, sondern der lyrische Erguß derselben hat immer auch eine äußere Veranlassung, auf welche er sich bezieht, wenn diese auch nicht immer historisch nachweisbar ist. Besondere Lage und Verhältnisse des Einzelnen oder des ganzen Volkes, Glück und Unglück, Krieg und Frieden, Segen und Wohlstand, Verfolgung und Verkennung u. s. w. erregten auf besondere Weise das Bewußtseyn des Israeliten und er-

weckten die diesem Bewußtseyn und der besondern Lage entsprechenden Gemüthsstimmungen. Weil demnach die Psalmen als eine historische Erscheinung auch eine historische Auffassung verlangen, so muß man die Geschichte jener Zeit kennen, in welcher sie entstanden sind. Zu dem Ende entwirft Herr Dursch in §. 8, welcher die Aufschrift führt: „der historische Inhalt der Psalmen" ein allgemeines Bild von den politischen, socialen, religiösen und moralischen Verhältnissen jener Zeit, welcher die Psalmen historisch angehören; eine sehr gelungene Darstellung und um so mehr geeignet, das tiefere Verständniß der Psalmen zu eröffnen, als viele derselben so allgemein gehalten sind, daß darin keine bestimmte Person und Situation erkennbar ist, sie mithin nur auf eine allgemein historische Weise, d. h. aus der Kenntniß der Geschichte der Zeit überhaupt, in welcher sie verfaßt wurden, erklärt werden können. Man begreift dieß um so leichter, wenn man bedenkt, daß alle Psalmen des A. T. zu liturgischem Gebrauche bestimmt waren, und daher absichtlich so allgemein gehalten worden sind, weßhalb wir unserm Verfasser auch vollkommen beistimmen, wenn er meint, daß viele Psalmen mehr auf ganze Zeitzustände als einzelne Situationen zu beziehen seien.

Befremden erregt es nun aber, daß Herr Dursch dem ungeachtet in §. 9 für jeden der 150 Psalmen, in der Ordnung, wie sie im A. T. auf einander folgen, eine bestimmte historische Beziehung angibt. Dieser §. hätte nach unserm Dafürhalten, wenn wir den Plan des Hrn. Verf. berücksichtigen, ganz wegbleiben sollen. Hier, wo derselbe in's Einzelne eingeht, haben wir gegen seine Bestimmungen nicht wenige Bedenken vorzubringen. So können wir z. B. nicht zugeben, daß sich Ps. 72 nach der Ueberschrift auf Salomo beziehe, sondern halten die messianische Beziehung für die einzig zulässige. Das ל ist, wie immer bei dem Namen David's, das **Lamed auctoris**, und daß der Psalm trotz der Ueberschrift, wie Herr Dursch ferner behauptet, auch auf den König

Hiskia bezogen werden könne, vermögen wir gar nicht einzusehen. Ganz unthunlich erscheint es uns, Ps. 22 auf die Lage David's zu beziehen, wo er vor Saul zu Achis, dem König der Philister floh, 1 Sam. 21, 10.; die richtige Auffassung hat Herr Dursch in der allgemeinen Erklärung der messianischen Psalmen angegeben, wo er bemerkt, Ps. 22 entspreche den Weissagungen Jesaia's 50, 6. 53, 12. 53 in Betreff der Verfolgungen, Leiden und des Versöhnungstodes Christi. Wir glauben aber nicht, daß der Psalm eine doppelte Beziehung, eine niedere und höhere erleiden könne. Für verfehlt halten wir ferner die Beziehung des 45. Ps. auf die Vermählung eines Königs mit einer Königstochter. Hiernach wäre der Psalm ein gewöhnliches Hochzeitslied, und der freudige Dank, daß Gott den Israeliten einen solchen König geschenkt habe, konnte kein hinreichender Grund seyn, um den Psalm in die liturgische Sammlung zu heiligem Gebrauche aufzunehmen. Derselbe bezieht sich auf die geistige Vermählung des Messias mit seiner Braut, dem Volke Israel und den übrigen Völkern der Erde. Selbst Ewald ist nicht abgeneigt, den 90. Psalm nach der Ueberschrift dem Gesetzgeber Moses zu vindiciren, um so mehr erregt es unser Befremden, daß Herr Dursch für diesen Psalm eine Beziehung auf das babylonische Exil annimmt. So könnten wir noch eine ziemliche Anzahl von Psalmen namhaft machen, bei welchen wir die Auffassung oder Beziehung unseres Verfassers nicht theilen; wir abstrahiren aber davon, weil wir uns nicht verhehlen, daß unsere eigenen Bestimmungen gleichfalls bedeutenden Widersprüchen unterliegen dürften.

Herr Dursch theilt die Psalmen aller 5 Bücher mit Recht in Klag- und Bittpsalmen, in Danklieder, Gotteslieder (Hymnen) und in Betrachtungspsalmen, wozu noch die messianischen Psalmen kommen. Von jeder dieser Klassen hat der Herr Verf. in den §§. 10—15 wieder eine allgemeine Erklärung gegeben, welche, eben insofern sie allgemein ist, auch wieder unsern vollen Beifall hat. Zum Schluß wird von der heb-

räischen Sprache gehandelt, in welcher die Psalmen ursprünglich geschrieben wurden; jedoch ist nicht von dem Technischen dieser Sprache die Rede, sondern von ihrem innern Geiste, insofern er eine besondere Weltanschauung und Empfindungsweise in sich enthält. Wir haben diesen Schlußparagraphen vorzugsweise mit Vergnügen gelesen, und müssen gestehen, daß sich in ihm Herr Dursch nicht nur als tüchtigen Kenner der hebräischen Sprache, sondern auch als scharfen philosophischen Denker beurkundet hat. Wir glauben überzeugt seyn zu dürfen, daß kein Leser die hier besprochene Schrift unbefriedigt aus der Hand legen wird, er müßte denn nur so verbildet oder verkommen seyn, daß die Psalmen, wie das Religiöse überhaupt, seinem Geschmacke und seiner Neigung nicht zusagen.

III.

Miscellen und kirchenhistorische Nachrichten.

1.

Ein Wort über die Führung der Kirchenbücher, von einem badischen Pfarrer.

Das Concil von Trient verordnete **sess. 24 cap. 1 de reform. matrimonii**, daß der Pfarrer sich ein Buch halten und sorgfältig bei sich aufbewahren solle, in welches die Namen der Ehegatten und der Zeugen, der Tag und Ort der eingegangenen Ehe von ihm einzuschreiben seien. Deßgleichen ist **cap. 2** verordnet, daß die Taufpathen im Taufbuche mitgenannt werden. Diesen generellen Anordnungen folgten verschiedene spezielle Verfügungen in den einzelnen Diözesen; namentlich was Baden betrifft, machte eine fürstbischöflich Speierische Verordnung es allen Pfarrern zur ausdrücklichen Pflicht, im Todtenbuche anzugeben, ob der jeweilige Verstorbene mit den h. Sakramenten versehen war, oder nicht. Dieselbe Verordnung verlangt zugleich von den Vorstehern der Kapitel, bei den Kirchenvisitationen besonders anzumerken, ob dieser Anordnung genau entsprochen werde. Alle diese kirchlichen Verfügungen sind noch in Kraft, sind durch keine nachgefolgte allgemeine Entscheidung noch durch bischöfliche Verordnung ausser Wirksamkeit gesetzt.

Weil die Kirchenbücher öffentliche Urkunden bildeten und als solche vom Staate anerkannt waren, auch unstreitig für

den letzteren große Wichtigkeit hatten, so erschienen nach und nach mehrere landesherrliche Verordnungen über diesen Gegenstand. In den vormals kurbadischen Landen hatten einige Zeit die weltlichen Ortsvorgesetzten die Kontrolle über die Kirchenbücher; es mußte aber von selbst einleuchten, daß dieß der Würde des Geistlichen zu nahe trete, darum wurde diese Kontrolle am 20. October 1803 aufgehoben und verordnet, daß der Pfarrer nur ein Duplikat nach bestimmtem Formular mitzuführen, an das Spezialat zu übergeben und durch dieses an das vorgesetzte Kirchenkollegium einzusenden habe. Einige nachträgliche erläuternde Verordnungen sind für unsern Zweck nicht von Belang.

Bei Einführung des Code Napoleon als Landrecht im Großherzogthum Baden erhielten die Kirchenbücher den neuen Namen „bürgerliche Standesbücher," und die Pfarrer wurden als bürgerliche Standesbeamte in ihren Pfarrsprengeln erklärt. Von nun an hatten die betreffenden Bücher den doppelten Charakter als Kirchenbücher und als bürgerliche Standesbücher, und die Beilage zur hohen Verordnung über die Einführung des Code Napoleon, so wie die Verordnung vom 29. Mai 1811 schreibt vor, was in die Geburts-, Ehe- und Todtenbücher eingetragen werden müsse, *insofern sie bürgerliche Standesbücher sind*. Daß in dieser Beziehung nichts vorgeschrieben werden wollte, was für die *Kirchenbücher als solche* erfordert wird, daß nur von Benennung der Taufzeugen, nicht aber auch der Taufpathen die Rede sein konnte, daß ferner die Staatsverordnung sich nicht darum kümmern konnte, ob die Verstorbenen mit den h. Sakramenten versehen seien oder nicht, ist klar. Dieß hat nur Wichtigkeit und Interesse für die Kirche. Indessen haben die bürgerlichen Standesbücher ihre Natur als Kirchenbücher nicht abgelegt, und die Erfordernisse der einen Eigenschaft schließen die der andern nicht aus. Wenn dem Staate es genügt, daß zwei Taufzeugen eingetragen werden, so verlangt die Kirche auch einen Pathen, der als sponsor

fidei für den Täufling auftrete. Dieser Pathe kann in den meisten Fällen einer von den beiden Zeugen sein, aber die ausdrückliche Benennung als Pathe im Kirchenbuche ist für die Kirche in mehrerer Beziehung von Wichtigkeit, auch aus dem Grunde, weil das Verhältniß des Pathen zum Getauften und dessen Eltern ein Ehehinderniß bildet, das pro foro conscientiæ bindend ist, wenn auch der Staat keine Notiz davon nimmt, und weil dieß Hinderniß nur aus dem Taufmatrikel constatirt werden kann.

Allein die Bezirksbeamten als Revidenten der Duplikate der bürgerlichen Standesbücher sind meistens der Ansicht, daß aus den Standesbüchern alle kirchlichen Beziehungen wegbleiben müßten, weil sie in der landesherrlichen Verordnung nicht vorgeschrieben seien, drohen sogar mit Strafen, wenn ihre deßfallsigen Bemerkungen nicht aufs pünktlichste befolgt werden. Dadurch kommt der Pfarrer in Collision mit seinen Pflichten gegen die kirchlichen Vorschriften und gegen die Interpreten der Landesgesetze. Es kennt wohl jeder Pfarrer die Wichtigkeit der ihm anvertrauten Bücher und es werden wenige anzutreffen sein, welche diesen wichtigen und oft folgenreichen Zweig ihrer Amtsführung vernachläßigen. Wenn wir auf der einen Seite den Vorschriften der Staatsbehörden gerne nachkommen, möchten wir auf der andern Seite auch den Anforderungen der Kirche genügen, und obschon wir es eigentlich der obersten geistlichen Behörde überlassen könnten, die Natur der Kirchenbücher mit ihren Erfordernissen gehörig zu vindiciren, so wird doch jeder in den öffentlich ausgesprochenen Wunsch einstimmen, es möge der obersten Staatsbehörde gefallen, zu erklären, daß durch die Verordnungen über die Führung der bürgerlichen Standesbücher den kirchlichen Anforderungen an dieselben Bücher in ihrer Eigenschaft als Kirchenbücher nichts derogirt sein solle.

Ein anderer Umstand verdient hier Erörterung und führt auf einen zweiten eben so begründeten Wunsch. Es ist nemlich

auffallend, daß ein Bezirksbeamter bei Durchsicht der eingesendeten Duplikate rügt, was ein anderer gutgeheißen hat, weil die Herren oft nicht Zeit noch Lust haben, die vorausgegangenen Bemerkungen in ihren Akten aufzuschlagen und zu durchlesen. Man könnte diese Behauptung mit mehreren unter sich im Widerspruche stehenden Beschlüssen schlagend beweisen, und es würde wohl noch mancher Kirchenbeamte hiezu Beiträge liefern können. Ebenso bemerkenswerth ist, daß dem Einsender dieses der Beisatz im Todtenbuche „mit den h. Sakramenten versehen" von zwei katholischen Beamten in verschiedenen Amtsbezirken gerügt und untersagt wurde, während die vorausgegangenen vier protestantischen Beamten diesen kirchenobrigkeitlich vorgeschriebenen Beisatz nie beanstandeten. Es ist dieß wohl nicht schwer zu erklären. Am schlimmsten ist der Umstand, daß die Amtsvorstände die Revision der Duplikate oft ihren Scribenten überlassen, denen es ein Vergnügen macht, nur viele, wenn auch ungereimte Bemerkungen anzuhäufen. Im vorigen Jahre hatten sich die Schreiber von zwei Amtsbezirken an einem öffentlichen Platze verabredet, im kommenden Januar die Schwarzröcke mit recht vielen Notaten zu ärgern. Ihr böswilliges, in unbesonnener Stunde geäußertes Vorhaben wurde zur Kenntniß der beiden Amtsvorstände gebracht und mußte von diesen, da es voraussichtlich an späteren Erörternngen nicht fehlen durfte, untersagt werden.

Beleidigend ist die Sprache, die deßfalls oft in Amtsbeschlüssen geführt wird, da, wenn auch an gar keine Renitenz gedacht wurde, vornweg mit Strafandrohung um sich geworfen wird. Wenn auch von obenherab befohlen ist, daß sich die Bezirksämter und Pfarrämter auf dem bescheidenen Ersuchungswege entgegenkommen sollen, so haben doch die ersteren wieder einen Ausweg gefunden, indem sie zwischen Pfarramt und bürgerlicher Standesbeamtung einen Unterschied machen.

Es hatte wohl schon mancher Pfarrer Ursache zu einer

deßfallsigen Beschwerde, unterläßt sie aber, um nicht böses Blut zu erzeugen, und legt die im derben und drohenden Kanzleistyle abgefaßten Beschlüsse mit Verachtung stillschweigend auf die Seite. Einsender dieses hatte früher die Sitte, beim Eintrage der Getrauten am Rande die Nummer und das Datum des amtlichen Trauscheins anzumerken, vorsorglich für den Fall, daß solcher verloren ginge. Man wagte nicht, im Eintrage selbst Nummer und Tag mit aufzunehmen. Allein selbst diese nur vorsorgliche und gewiß unschädliche Randbemerkung wurde vom Bezirksamte stark gerügt und bei Strafandrohung für die Zukunft untersagt, bis gleich darauf die allgemeine Verordnung erschien, welche die Anführung der Nummer und des Datums von dem amtlichen Trauscheine im Trauungseintrage selbst zur Pflicht machte. Solche Plackereien, sowie insbesondere die verschiedenen von einander abweichenden Ansichten und Beschlüsse der einzelnen Beamten könnten vermieden werden, wenn der weitere gewiß nicht unvernünftige Wunsch Anklang und höheren Orts Berücksichtigung findet, daß nemlich die Duplikate der bürgerlichen Standesbücher nicht mehr von den einzelnen Beamten noch weniger von deren untergeordneten Skribenten, sondern von einem gemeinsamen, aus dem gremium der Kreisregierung ernannten Revidenten geprüft und notaminirt werden möchten.

2.

Ein staatsgefährlicher Altar.

Bei der in neuester Zeit zu Annaberg in Sachsen erbauten katholischen Kirche wurden in den Altarstein Reliquien von dem heiligen Ignaz von Loyola und von dem heiligen Franz Xaver aufgenommen, und durch eine Aufschrift angegeben, daß der Altar diesen beiden Heiligen geweiht sei. Als nun

die Protestanten zu Annaberg diese Aufschrift entdeckten, geriethen sie in eine ganz außerordentliche Aufregung, welche sich über das gesammte Königreich Sachsen verbreitete. Man sah im Geiste das Land schon mit Jesuiten angefüllt und dem Protestantismus ein Ende machen. Der Umstand, daß man dem Stifter des Jesuitenordens einen Altar dedicirt habe, galt als hinreichender Beweis für solche Befürchtung, ja man fand sogar einen Beweis dafür auf, daß die Jesuiten bereits im Lande seyn müßten, indem der Abdruck von einem Jesuitensiegel entdeckt wurde. Um die drohende Gefahr bei Zeiten noch abzuwenden, wandte sich der Stadtrath zu Annaberg an die Behörden, ermahnte sie zur Aufmerksamkeit in der bedenklichen Lage, und verlangte, daß die erwähnte Altaraufschrift entfernt werden solle. In Folge hievon erschien unterm 17. November d. J. ein Erlaß des Ministeriums des Cultus und öffentlichen Unterrichts zu Dresden an den Stadtrath zu Annaberg, welcher Erlaß also lautet:

„Was der Stadtrath zu Annaberg hinsichtlich einer in der katholischen Kirche daselbst wahrgenommenen Inschrift und der dadurch veranlaßten Anträge der dasigen Stadtverordneten mittelst Berichts vom 9. November der Kreis-Direktion zu Zwickau angezeigt hat, ist von solcher dem Ministerium des Cultus und öffentlichen Unterrichts vorgetragen worden. Auch hat der apostolische Vicar allhier über denselben Gegenstand bereits am 5. November, so wie, auf Erfordern, anderweit unterm 12. November Anzeige anhero erstattet. Derselbe versichert in diesen Berichten auf seine Pflicht Folgendes: Es sei ein nothwendiges Erforderniß des katholischen Ritus, daß in jedem Altare einer Kirche Reliquien eines oder mehrerer Heiligen niedergelegt würden. Bei der bereits am 6. September 1842 zu Dresden erfolgten feierlichen Einweihung des für die annaberger Kirche zur Einfügung in den Altartisch bestimmten Altarsteins habe die Wahl von Reliquien gerade des heiligen Ignaz von Loyola und des heiligen Franz Xaver um deßwillen sehr nahe gelegen, weil

der Erste der Schutz- und Namenspatron seines verstorbenen Bruders, des Stifters der Kirche, der Zweite der ihres gemeinschaftlichen Vaters gewesen sei, wozu erläuterungsweise noch zu bemerken ist, daß, wenn einem Täufling ein mehreren Heiligen gemeinschaftlicher Name beigelegt wird, für solchen dennoch jedesmal ein bestimmter unter diesen als Schutzpatron erwählt wird. Da nun die Verehrung der Heiligen, nach den Grundsätzen der katholischen Kirche, lediglich ihrer christlichen Tugenden wegen im Allgemeinen, und abgesehen von ihrer sonstigen Wirksamkeit, geschehen solle, so habe er in der ehemaligen Thätigkeit gedachter Heiligen für den Jesuitenorden keine Veranlassung erblicken können, obige Gründe für die Wahl derselben unberücksichtigt zu lassen. Die Weihe des gedachten Altarsteins habe sonach, zumal die Kirche selbst keinesweges gedachten Heiligen, sondern dem heiligen Kreuz und der Jungfrau Maria geweiht sei, auch nicht im entferntesten mit der Absicht in Verbindung gestanden, hierdurch den Jesuitenorden in Sachsen einführen oder auch nur annähern zu wollen. Eingedenk der dießfallsigen Vorschrift der Verfassungsurkunde, auf die er eidlich verpflichtet sei, müsse er aber auch andererseits, da die Verehrung der Heiligen, als eine innere Angelegenheit der katholischen Kirche, im §. 57 der Verfassungsurkunde ausdrücklich der besonderen Kirchenverfassung dieser Confession, und zwar ohne Einschränkung, vorbehalten worden sei, die hiernach in solcher der katholischen Confession verbürgte Glaubens- und Gewissensfreiheit für diese in Anspruch nehmen. So sehr nun auch das Ministerium gewünscht hätte, daß eine Maaßregel, welche, zumal in Ermangelung sofortiger Aufklärung der dabei zu Grunde liegenden Thatsachen und Rücksichten, Unruhe und Aufregung unter den protestantischen Glaubensgenossen erweckt hat, überhaupt vermieden worden wäre, wie man dieß auch dem apostolischen Vicar eröffnet hat, so muß dasselbe doch nach obiger Erklärung andererseits anerkennen, daß derselbe in der Sache die Gränze seiner in

der Verfassungsurkunde ausdrücklich normirten Kirchengewalt nicht überschritten hat, so wie, daß es offenbar ungerecht seyn würde, einer in dessen Rechten zweifellos begründeten Handlung andere, namentlich unerlaubte und gehässige Motive unterzulegen, als er selbst dafür ausdrücklich angeführt hat. Das unterzeichnete Ministerium, welches auf Aufrechthaltung der Gesetze und vor Allem der Verfassungsurkunde verpflichtet und dafür verantwortlich ist, wird diese Pflicht stets mit größter Gewissenhaftigkeit, Sorgfalt und Wachsamkeit erfüllen, hat auch alle in neuerer Zeit, in welcher sich leider die Conflicte zwischen den verschiedenen Confessionen, ja selbst zwischen Staat und Kirche fast überall vermehrt haben, als Uebergriffe katholischer Geistlichen gerügte Thatsachen der genauesten Untersuchung unterworfen und, wo in dessen Folge Ordnungswidrigkeiten sich herausgestellt haben, solche, dem Sachbefund und den Gesetzen gemäß, geahndet, andererseits aber auch wieder mehrere Beschuldigungen, die mit der größten Bestimmtheit ausgesprochen worden waren, in factischer oder rechtlicher Beziehung als völlig grundlos anzuerkennen gehabt."

„Auch den in öffentlichen Blättern neuerlich mehrfach besprochenen Anzeigen für die dauernde Anwesenheit von Jesuiten im Lande hat man die sorgfältigste Aufmerksamkeit gewidmet. Abgesehen von dem in Nr. 217 der Leipziger Zeitung näher erläuterten Fall eines viele Jahre vor der Verfassungsurkunde in Dresden aufgenommenen, jetzt hochbejahrten Geistlichen gedachten Ordens, liegt dafür indessen auch nicht der allergeringste Grund vor. Insbesondere kann das Auffinden des Abdrucks von einem Jesuitensiegel, welches der Redaktion eines öffentlichen Blattes anonym zugesendet worden ist, dafür keinerlei Beweis liefern, weil das betreffende Petschaft, nach dem Gutachten eines bewährten Sachverständigen, entschieden der Zeit vor dem Jahre 1773 angehört, bis zu welchem die Jesuiten bekanntlich, wie in andern protestantischen Ländern, so auch in Sachsen, öffent-

lich geduldet würden. Wie daher das Ministerium seinerseits nichts unterlassen wird, was die sorgfältigste Pflichttreue irgend fordern kann, so gibt sich dasselbe andererseits aber auch der zuversichtlichen Erwartung hin, daß nicht aus einseitigem Glaubenseifer, wie achtbar dessen Quelle auch an sich seyn möge, ohne vorgängige genaue Prüfung, Besorgnisse geäußert, dadurch aber Unruhe und Aufregung im Lande verbreitet werden, welche, zur Zeit wenigstens, alles und jedes Grundes entbehren. Demgemäß hat daher der Stadtrath von Annaberg, wie andurch verordnet wird, die Stadtverordneten daselbst zu bescheiden, indem man zu der bisher bewährten biederen und guten Gesinnung der Behörde und Bewohner Annabergs das feste Vertrauen hegt, daß sich solche, nach reiflicher Erwägung, durch vorstehende Mittheilung vollkommen beruhigt finden werden."

Laut öffentlichen Nachrichten kann sich der Annaberger Stadtrath unbegreiflicher Weise doch nicht beruhigen, sondern will weitere Schritte thun. — Respekt vor den bekannten sieben Schwaben. Es war doch noch ein Hase, was ihnen panischen Schrecken einjagte; vor einer Aufschrift, sie mochte stehen wo und lauten wie sie wollte, hätten sich dieselben nicht gefürchtet.

3.

Etwas aus der Journalistik.

Der Buchhändler Karl Kollmann zu Augsburg hat Nachstehendes in öffentliche Blätter einrücken lassen:

„Abgedrungene Erklärung als Nothwehr, gewidmet dem katholischen Publikum Deutschlands, zunächst aber den verehrlichen Correspondenten und Freunden der „Sion."

Die HH. Dr. Herbst, Pfarrer in Obergiesing, und Dr. Haas dahier haben ein gedrucktes Rundschreiben, nebst Prospectus im Publikum verbreiten lassen, in welchem sie eine „Neue Sion" ankündigen, in der Absicht, die nun seit 13 Jahren in meinem Verlage erscheinende kirchliche Zeitschrift Sion zu verdrängen und zu stürzen — weil ich ihnen die Redaction abzunehmen mich durch die dringendsten Gründe genöthigt gesehen habe, ein Recht, welches mir als Eigenthümer dieser Zeitschrift contractlich zustand.

Diese Herren bedienen sich zur Erreichung dieser höchst unedlen und unchristlichen Absicht aber solcher Mittel, welche jeden rechtlich gesinnten Mann mit Indignation erfüllen müssen. Ich muß mich hier darauf beschränken zu erklären: daß ich in einer bis zum 30. d. M. erscheinenden, mit den betreffenden Documenten begleiteten „Darlegung der Veranlassung und der Gründe zur rechtmäßigen Enthebung der HH. DD. Herbst und Haas von der Redaction der Sion," welche durch alle Buchhandlungen gratis zu haben seyn wird, mich vor dem Publikum aufs vollständigste rechtfertigen und sowohl den Inhalt besagten Rundschreibens nebst Prospectus, wie auch eine von Hrn. Dr. Herbst am 20. d. M. abgefaßte „Darlegung der Verhältnisse der Redaction zur Verlagshandlung der Sion," als ein unwürdiges Gewebe von theils ganz entstellten Thatsachen und theils den lieblosesten, alle christliche Gesinnung entbehrenden Ver-

dächtigungen meiner Denk- und Handlungsweise darlegen werde.

Einstweilen erkläre ich hiemit, daß Herr Dr. Haas durch ein fast vom ersten Tage seiner Anstellung bei der Redaction an befolgtes unhöfliches, unverträgliches und sogar injuriöses Benehmen gegen mich, gegen welches ich trotz vielfacher bei Herrn Dr. Herbst angebrachter Beschwerden keinen Schutz finden konnte, so wie Herrn Dr. Herbst's eigene nachweisliche mehrjährige contractwidrige Vernachlässigung seiner Redacteurpflichten mich dazu nöthigten, um einen Verfall des Blattes zu verhüten, den Herren die Redaction zu kündigen — und daß ein in Nr. 132 der Sion enthaltener, von Dr. Haas verfaßter Artikel — „die belauschten Kirchenzeitungen" — der meine Person auf heimtückische Weise vor aller Welt zu prostituiren beabsichtigt (übrigens nur in einem Theile der Auflage ins Publikum gekommen ist), und wegen dessen ich ebenfalls wieder bei Herrn Dr. Herbst fruchtlos Beschwerde führte, mich dazu zwang, diesen Herren die Redaction auf der Stelle abzunehmen, und solche in die Hände des hochw. Herrn Dr. Wiser niederzulegen.

Eine abscheuliche Unwahrheit ist die Behauptung, als sey die Redaction der Sion nicht jederzeit frei und von mir unbeschränkt gewesen. — Eine weitere Unwahrheit ist es, als hätte ich mich einer Mißachtung des Publikums und der katholischen Interessen schuldig gemacht, während gerade die ehemalige Redaction wegen Aufnahme eines der Tendenz des Blattes ganz unwürdigen Artikels dieser Vorwurf treffen muß. Oder wer ist geeignet, bessere Garantien zu bieten, als der gegenwärtige Herr Redacteur? War denn das katholische Publikum und waren die katholischen Interessen durch die Herren Herbst und Haas repräsentirt? Eine Unwahrheit ist es, daß das hiesige katholische Publikum nach der Entfernung der Herren Dr. Herbst und Haas Demonstrationen gegen die Verlagshandlung der Sion gemacht habe.

Muß es nicht jedes, von wahrer christlicher Gesinnung erfüllte Gemüth empören, daß sich zwei ehemahlige Protestanten nicht enblöden, zur Erreichung ihrer Privatzwecke den Verleger, der doch wie allbekannt die erste Idee zur Sion gefaßt und durch deren Ausführung der katholischen Welt zu einem Blatte verholfen hat, welches sich in dreizehn Jahren zu der gelesensten kirchlichen Zeitschrift emporgeschwungen hat, der und dessen Geld ihnen so lange in jeder Beziehung ganz recht und gut genug war, der überdieß Vater einer katholischen Familie ist, in confessioneller Beziehung zu verdächtigen, um ihm das Vertrauen des katholischen Publikums zu rauben und sein durch den emsigsten Fleiß und die größten Geldopfer erworbenes Eigenthum zu zerstören? Hat sich in dreizehn Jahren auch nur eine Stimme erhoben, welche der Sion Mangel an Garantien für den Dienst des Guten vorgeworfen? — Haben die abgetretenen Redacteure, namentlich Herr Dr. Herbst, bisher ohne Lust an der Sion gearbeitet, wer zwang sie denn zu bleiben, und warum schreien die Herren jetzt über Contractverletzung, nachdem ihnen die entbehrte Freiheit zu Theil geworden? warum versuchen sie eine Captatio des Urtheils des Publikums durch unwürdige Mittel zu ihren Gunsten zu erzielen. — Anstatt ihr vermeintliches Recht durch einen richterlichen Ausspruch darthun zu lassen, zeigen sie dagegen der ganzen Welt durch Ankündigung einer neuen Zeitschrift, während sie das Redactionsrecht der Sion ansprechen, daß sie selbst an ihrem Rechte zweifeln. Lächerlich ist es, daß nun auf einmal das von den Herren projectirte Blatt ein Gemeingut des katholischen Deutschlands seyn soll, das doch in jeder Beziehung als Privatspeculation derselben sich darstellt.

Die christliche Gesinnung solcher Männer zu würdigen, überlasse ich im Bewußtseyn meiner gerechten Sache ruhig der Beurtheilung aller unpartheiischen Katholiken unter den Freunden der „Sion," deren fernere Theilnahme ich die letztere hiermit empfehle, sowie ich mich der Hoffnung

hingebe, daß sie sich an meiner seit 18 Jahren sich immer gleichgebliebenen Handlungsweise und Gesinnung in religiöser Beziehung durch solche Machinationen nicht irre machen lassen werden.

Gegen die Usurpation des Namens „Sion," auf den ich das Eigenthumsrecht besitze, habe ich bereits gerichtliche Klage gestellt.

Augsburg, den 26. November 1844.

Karl Kollmann."

Diese Erklärung bietet hinlänglichen Stoff zu nicht uninteressanten Bemerkungen dar. Wir lassen es ganz dahingestellt seyn, ob der Buchhändler in der Sache, um die es sich zunächst handelt, vollkommen Recht habe, allein daß er sich gegen die bisherigen Redacteure der Sion in der angegebenen Weise aussprechen durfte, ohne befürchten zu müssen, die öffentliche Verachtung als gemeiner Calumniant auf sich zu laden, halten wir für ein höchst bedeutsames Moment. So sind also, müssen unbefangene Katholiken jetzt ausrufen, die Männer beschaffen, welche bisher die strengkatholische Sion redigirten, welche sich als die Vorkämpfer und Hauptvertheidiger des Katholicismus gerirten, und mit schonungsloser Härte jede von der ihrigen abweichende Ansicht verdammten! Der Verleger der Sion, ein Mann, welcher sie durch täglichen Verkehr am Genauesten kennen muß, wirft ihnen vor, daß sie sich zur Erreichung einer höchst unedlen und unchristlichen Absicht solcher Mittel bedienen, welche jeden rechtlich gesinnten Mann mit Indignation erfüllen müssen; er beschuldigt sie der Entstellung von Thatsachen und der lieblosesten aller christlichen Gesinnung entbehrenden Verdächtigungen seiner Denk- und Handlungsweise, ja sogar, daß sie ihn in confessioneller Beziehung zu verdächtigen gesucht hätten; er zeiht sie der Unwahrheit, und stellt es geradezu in Frage, ob das katholische Publicum und die katholischen Interessen durch sie repräsentirt gewesen seien.

Was den letzteren Punkt betrifft, so theilen wir die An-

sicht des Buchhändlers, und wenn von den weiteren Beschuldigungen auch nur Einiges wahr ist, welche Lehre läßt sich daraus ziehen? Daß es mehr zur Ehre als zur Unehre gereicht, in gewissen Blättern verdächtigt und angegriffen zu werden, weil die Männer, von welchen solche Verdächtigungen und Angriffe ausgehen, vermöge ihres Charakters weder befähigt noch befugt sind, über katholische Personen und Zustände ein Urtheil zu fällen. Um ein Katholik seyn zu wollen muß man vor allen Dingen ein Christ seyn, oder vielmehr katholisch und christlich sind identische Begriffe. Wer nun durch sein Benehmen beurkundet, daß es ihm an den Grundtugenden des Christenthums, an Liebe und Demuth und an einem unerschütterlichen Sinn für Wahrheit mangelt, hat noch genug an sich selber zu reformiren, und sollte bescheiden die Reform des Katholicismus im Großen andern Männern überlassen, welche eher dazu berufen sind. Namentlich können wir diese Berufung nicht allen Convertiten zuschreiben, weil sich bei ihnen sehr häufig das Sprichwort bewahrheitet: **les extrêmes se touchent.**

Ueberhaupt erregt es nicht geringes Befremden, wenn man weiß, durch welche Männer bisweilen die wichtigsten katholischen Blätter vertreten werden. So kennen wir einen, welcher selbst Bischöfe vor sein Tribunal zog, ihnen gleich Schulknaben den Text las, und seine publicistische Thätigkeit mit der Heirath einer Protestantin endigte. Ein anderer, der sich gleichfalls nicht katholisch genug geberden konnte, übrigens auch für die Protestanten schrieb, wenn sie ihn bezahlten, führte sich in einer Weise auf, daß er sich flüchtig machen und mit Steckbriefen verfolgt werden mußte. Ein dritter ist uns bekannt, von dem man hätte glauben sollen, als Missionär und Martyrer zu sterben sei das Geringste, was er anstrebe, und siehe da er ist ein Bierversilberer geworden. Und von solchen Männern soll die öffentliche Meinung geleitet werden?! Man könnte in kirchlichen und religiösen Angelegenheiten unbedingte Preßfreiheit gestatten,

wenn jeder Verfasser eines Artikels denselben unterzeichnen müßte. Es erregt noch immer einige Aufmerksamkeit und gilt in gewissen Fällen sogar als ein Ereigniß, wenn ein hochstehender Mann in einem öffentlichen Blatte angegriffen und verläumdet wird, weil eben das Blatt in einem gewissen Ansehen steht. Wüßte man jedoch jeweils, wer den Artikel geschrieben hat, so daß man im Stande wäre, Inhalt und Tendenz nach der Persönlichkeit des Verfassers zu beurtheilen: viele Artikel würden eine von der beabsichtigten ganz entgegengesetzte Wirkung hervorbringen, und viele Leute würden sich auch wohl hüten, ihre unreifen und leidenschaftlichen Geistesprodukte der Oeffentlichkeit zu übergeben.

Hinsichtlich der Correspondenzen wird das Publicum bisweilen auf eine merkwürdige Weise hinter das Licht geführt. Hat nämlich der Redacteur einen Gegenstand zur Sprache gebracht, an dem ihm besonders viel gelegen ist, so erscheinen alsbald in seinem Blatte Correspondenzartikel von allen Flüssen und Gebirgen Deutschlands, um darzuthun, wie einstimmig sich die öffentliche Meinung für die Sache ausspreche. Häufig sind aber diese Correspondenzen blose Fictionen, indem sie sammt und sonders von dem Redacteur und einigen Mitarbeitern **in loco** verfaßt wurden.

Was uns ganz besonders an der katholischen Journal-Literatur mißfällt, ist ihr Ton, welcher bisweilen nicht nur als gemein, sondern geradezu als pöbelhaft erscheint. Es ist in dem letzten Decennium unverkennbar ein neuer religiöser Geist erwacht, neue Liebe zur Religion und neuer Sinn für das Kirchliche. Welche herrliche Aufgabe könnte die katholische Presse erfüllen, wenn sie es verstünde, diesen Geist zu würdigen und gehörig zu leiten! Statt aber den Katholicismus in seinem Wesen aufzufassen und in seiner innern Herrlichkeit zu entfalten, hängt sie sich mit unerhörter Einseitigkeit an Aeußerlichkeiten und verfällt in Uebertreibungen, wodurch sogar denkende Katholiken abgestoßen werden. Wäre die katholische Presse, wie sie seyn sollte und könnte, welche

Macht und Anziehungskraft müßte der durch sie würdig repräsentirte Katholicismus auf den so arg zerrissenen Protestantismus ausüben? Wenn jedoch die Protestanten in der katholischen Presse vor allen Dingen das Walten der christlichen Principien vermissen, so können sie sich begreiflicher Weise nicht besonders angezogen fühlen.

Es herrscht gegenwärtig zwischen Katholiken und Protestanten eine eigenthümliche Stimmung, ein gereizter Zustand, der sich öfter zur Feindseligkeit und Erbitterung steigert, die Luft ist schwül und drückend, wie vor dem Ausbruche eines Gewitters, und in der That, manche Leute scheinen selbst vor einem Religionskriege nicht zurückzubeben. An der Herbeiführung dieses unseligen Zustandes trägt die protestantische Presse wo möglich noch größere Schuld als die katholische, wie wir überhaupt über die protestantische Presse gleichfalls nur ein höchst ungünstiges Urtheil fällen können. Aber auch die katholische Presse müssen wir deßhalb anklagen, denn ihre Leistungen sind auch nicht auf die Erhaltung des confessionellen Friedens berechnet, wenigstens nicht dazu geeignet. Inwischen sollte die katholische Presse gerade bei diesem Punkte durch ein musterhaftes Verfahren sich auszeichnen, um auch dem Feinde zu imponiren und bei Freund und Feind sich Achtung zu erzwingen. Dieß könnte sie, ohne den Interessen der römisch-katholischen Kirche das Geringste zu vergeben. **Ex fructibus eorum cognoscetis eos**, und so meinen wir, es wäre die Aufgabe der katholischen Presse, ihrerseits jeden Unbefangenen von dem Unterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus zu überzeugen, und das conservative Element des ersteren in das hellste Licht zu setzen.

Dieß sind die Gedanken, welche die Erklärung des Buchhändlers Kollmann zu Augsburg in uns hervorgerufen hat. Gleichgesinnte Leser werden sie leicht vervollständigen können, und für feindselig gesinnte ist schon das Gesagte zu viel.

4.

Die Zukunft des Islams.

Der berühmte Orientalist Dr. Gustav Weil, welcher unseres Wissens zur israelitischen Confession sich bekennt, stellt in seiner kürzlich erschienenen „historisch-kritischen Einleitung in den Koran" dem Islam das nachfolgende beachtungswerthe Prognosticon. Er sagt:

„Fragen wir nach dieser gedrängten Darstellung des Islams, welche Zukunft wir ihm prophezeien und welche Fortschritte er machen muß, um sich auf die Höhe der europäischen Civilisation zu schwingen, so glauben wir, daß er mit dem Judenthume ganz denselben Weg zu wandeln hat, sowohl zur Sonderung der Tradition von der Offenbarung selbst, als zur Unterscheidung in der heiligen Schrift zwischen ewigen Wahrheiten und zwischen Gesetzen und Vorschriften, die nur vorübergehende äußere Umstände hervorriefen. Eine einstige Verschmelzung mit dem Christenthume ist für den Islam um so eher vorauszusehen, als Mohammed selbst Christus und Maria weit höher stellt als ein Theil der protestantischen Christen. Gelangen die Mohammedaner einmal durch historisch-theologische Studien zur Ueberzeugung, daß das jetzige Christenthum ein ganz anderes ist als das, welches Mohammed kannte, daß das Urchristenthum wieder zu seiner Reinheit durch eigne Kraft zurückgekehrt ist, daß man auch als Christ nur an Einen Gott zu glauben hat, der allein Himmel und Erde geschaffen, daß man die Mutter Gottes weder für Gottes Gattin, noch Christus selbst für einen aus dieser Verbindung durch Zeugung hervorgegangenen Sohn Gottes zu halten braucht, so ist die Scheidewand zwischen ihnen und den Christen durchbrochen. Fahren aber die christlichen Missionäre wie bisher fort, von den Muselmännern geradezu einen Glauben an Dogmen zu fordern, die sie unmöglich begreifen können und die sie, wie der Stifter ihrer Religion, als Abgöt-

terei zu verwerfen genöthigt sind, so müssen auch wie bisher alle ihre Bemühungen ohne Erfolg bleiben. Juden sowohl als Mohammedaner können nur auf dem Wege des Rationalismus *wirklich* bekehrt werden. Das sollten auch die Nichtrationalisten, ja selbst die Katholiken, einsehen. Ist einmal dieser Schritt gethan, dann werden schon diejenigen, deren Inneres nach einem positiveren Glauben als dem christlichen Rationalismus schmachtet, von selbst zu den Supernaturalisten übergehen, oder sogar zu den Katholiken, um sich nicht nur an einem im Himmel thronenden Gottmenschen, sondern auch an seinem in nie aussterbenden Kirchenhäuptern stets gegenwärtigen Geiste fest zu klammern, wie einst ein Theil der Muselmänner an *Ali* und den Imamen aus seinem Geschlechte. Statt durch den Katechismus und die Bibel, *welche ohne Commentar dem Nichtchristen ein verschlossenes Buch bleiben* [1]), dessen Aeußeres eher abstoßend als anziehend ist, müßte man die Mohammedaner durch gründliches Studium der Welt- und Religionsgeschichte aufzuklären suchen. *Mohammed* könnte dann für das arabische Volk, wie Moses für die Israeliten ein Gesandter Gottes bleiben (?!); als den größten Propheten, als den der ganzen Menschheit und aller Ewigkeit müßten sie aber Christus anerkennen."

5.

Merkwürdige Inconsequenz.

Im Juli d. J. war in öffentlichen Blättern zu lesen, daß die zu *Braunschweig stattgehabte Rabbinerversammlung* unter andern Beschlüssen auch folgenden gefaßt habe:

---

[1]) Merkwürdige Bestättigung, wie sehr die Päbste Recht haben, wenn sie sich gegen die Bibelgesellschaften aussprechen.

„Eine Jüdin kann einen Christen und ein Jude eine Christin heirathen, wenn es den Eltern von Staatsseiten gestattet ist, auch aus gemischten Ehen erzielte Kinder in der israelitischen Religion zu erziehen.“

Ein protestantisches Blatt begrüßte diesen Beschluß mit nachstehenden Bemerkungen:

„Wer wollte nun noch behaupten, daß die Israeliten durch ihre Religionsgesetze sich absperren, daß sie mit ihren christlichen Mitbrüdern sich nicht amalgamiren wollen? Wenn eine Rabbinerversammlung ohne äußere Veranlassung, ohne von irgend einer Behörde dazu aufgefordert zu seyn, so recht aus eigenem Herzensantriebe erklärt, Ehen zwischen Israeliten und Christen sind gestattet, da kann doch wahrlich kein Zweifel mehr darüber obwalten, daß wenigstens die Gleichgesinnten eine endliche Verschmelzung herbeiwünschen. Und wer sollte nun noch glauben, daß es den Israeliten mit ihren so genannten orientalischen Sitten, mit ihren Religionsgesetzen, deren Beobachtung ihr häusliches Leben so auffallend von dem anderer Glaubensgenossen unterscheidet, wirklich Ernst sey, wenn Rabbiner den Impuls zu gemischten Ehen geben? Können Männer, welche auf dem Höhepunkte der Zeit stehen, eine babylonische Verwirrung in den friedlichen Hütten ihrer Glaubensgenossen hervorrufen wollen? Und mit welcher erstaunlichen Schnelligkeit und Leichtigkeit hat die Rabbinerversammlung zu Braunschweig diese Frage entschieden! — — Wie lange debattiren schon Katholiken und Protestanten — die doch der Hauptsache nach zu einer und derselben Religion sich bekennen — über die Frage der gemischten Ehen. Wie viele theolgische und diplomatische Verhandlungen hat diese Frage zwischen den Christen schon hervorgerufen, und wie schnell hat die Rabbinerversammlung diesen gordischen Knoten gelöst oder zerhauen.“

Ob der Mann, welcher dieses schrieb, wohl im nüchternen Zustande war. Die Rabbinerversammlung verlangt, die

aus gemischten Ehen erzielten Kinder sollen in der israelitischen Religion erzogen werden, und die katholische Kirche verlangt ihre Erziehung in der katholischen Religion. Ist hier auch nur der geringste Unterschied zu entdecken? Und dennoch wird bei der Rabbinerversammlung als ausserordentliche Freisinnigkeit gepriesen, was bei der katholischen Kirche als Intoleranz und Anmaßung verschrieen wird. Oder soll die gerühmte Freisinnigkeit etwa darin bestehen, daß sich die Juden herablassen wollen, Christen zu heirathen? — Ein Blatt, welches solche Artikel aufnimmt, richtet sich selbst.

6.

Aus der Erzdiöcese Freiburg.

Mit Vergnügen berichten wir, und zwar nach den zuverläßigsten Quellen, daß die Einführung der barmherzigen Schwestern im Großherzogthum Baden und die Errichtung einiger niederer Convikte, nach Art der Württembergischen, in nächster Zukunft zu erwarten sind. Beide Maßregeln sollen bereits die höchste Sanktion Seiner Königlichen Hoheit des Großherzogs erhalten haben, welcher hiedurch seine katholischen Unterthanen zu dem innigsten Danke verpflichtet.

I.

Abhandlungen.

3.

Ueber den Puseyismus.

Ein Ereigniß von höchster Bedeutung und Wichtigkeit und darum von höchstem Interesse ist die religiös-kirchliche Bewegung, durch welche in neuester Zeit die englische Staatskirche bis in ihre innersten Fugen erschüttert wird. Es ging diese Bewegung von Oxford aus, und der dortige Professor Dr. Pusey mußte ihr den Namen leihen, ungeachtet er selbst hiegegen protestirte, und auch wirklich nicht als eigentlicher Stifter, ja nicht einmal als der ausgezeichnetste Mann oder Repräsentant der neuen Partei oder Schule, welche die Bewegung hervorrief und unterhält, angesehen werden kann. Uebrigens beruht es jetzt auf allgemeiner Uebereinkunft, das Lehrsystem, welches Pusey und die ihm gleichgesinnten Männer z. B. Newman, Keble, Palmer, Cary u. a. zu Tag gefördert haben, als Puseyismus zu bezeichnen, und da selbst in England die heftigsten Gegner des Systems seinen außerordentlichen und, wie sie meinen, höchst schädlichen Einfluß auf das Volk nicht in Abrede stellen können, da man das System auf der andern Seite als die Brücke betrachtet, wodurch die große im sechszehnten Jahrhundert entstandene Kluft überbaut, d. h. die Rückkehr der englischen Kirche zur

römischen vermittelt werde, so hat der Puseyismus schon seit Jahren die Aufmerksamkeit des ganzen Continents auf sich gezogen, und wird fortwährend nicht nur in kirchlichen, sondern auch in politischen Zeitschriften und Zeitungen vielfach besprochen. Die meisten Mittheilungen, welche man auf diesem Wege erhält, setzen jedoch das Geschichtliche als bekannt voraus, und sind darum entweder zu fragmentarisch, oder enthalten blose Reflexionen, Erwartungen und Wünsche, so daß wir im Interesse unserer Leser zu handeln glauben, indem wir ihnen hier ein einfaches, möglichst kurzes, aber aus den zuverlässigsten Quellen geschöpftes historisches Referat über den Puseyismus vorlegen. Es genügt inzwischen nicht, die puseyistische Lehre an sich einfach darzustellen, sondern die weitere Forderung ist, ihre Genesis nachzuweisen, d. h. zu zeigen, daß diese Lehre in der geschichtlichen Entwicklung der englischen Kirche als nothwendiges Moment hervortreten mußte. Wir suchen beide Forderungen zu befriedigen, weßhalb unsere Abhandlung von selbst in zwei Theile zerfällt, von welchen der eine den Ursprung des Puseyismus behandelt, der andere das neue Lehrsystem selbst, so zwar, daß aus der Darstellung das Verhältniß desselben sowohl zum Katholicismus als zum Protestantismus wird entnommen werden können.

I.

Ursprung des Puseyismus.

Der tiefste und letzte Grund für die Entstehung der puseyistischen Lehre ist in der Art und Weise zu suchen, wie in England die Reformation eingeführt wurde. Diese ging bekanntlich in England nicht von gelehrten Theologen aus, und auch das Volk verlangte keine Aenderung seiner kirchlichen Zustände, sondern die Einführung der Reformation war rein ein Gewaltsstreich des Königs Heinrich VIII. Heinrich hatte mit der Wittwe seines Bruders Arthur, Katharina von Aragonien, mehr als zwanzig Jahre in glücklicher Ehe gelebt, drei Söhne und zwei Töchter mit ihr gezeugt, als

er plötzlich über die Rechtmäßigkeit dieser Ehe Gewissensscrupel empfand, die in dem Maße stärker wurden, als seine Leidenschaft für die schöne Anna Boleyn sich vermehrte. Weil Anna zu tugendhaft oder zu ehrgeizig war, um die Liebe des Königs anders denn als legitime Gemahlin zu erwiedern, Pabst Clemens VII aber durchaus sich nicht bewegen ließ, die Ehe mit Katharina von Aragonien aufzulösen, so erklärte sie der ungeduldige König aus eigener Machtvollkommenheit für ungiltig, und vermählte sich sofort (1533) zuerst heimlich dann öffentlich mit Anna Boleyn. Thomas Cranmer, Erzbischof von Canterbury, der als Heinrichs Legat auf dem Continente die Reformation kennen gelernt und, obgleich Geistlicher, Osianders Nichte heimlich geheirathet hatte, führte das erbärmliche Possenspiel auf, den König nachträglich zu bitten, daß er seine Eheangelegenheit von der geistlichen Behörde untersuchen und entscheiden lassen möge. Unter Verwahrung seiner Unabhängigkeit von dem Ausspruche jeder irdischen Macht willigte der König ein, und Cranmer erklärte alsdann auf der von ihm berufenen Kirchenversammlung die Ehe mit Katharina für nichtig und aufgelöst, jener mit Anna hingegen ertheilte er „kraft seiner geistlichen und richterlichen Gewalt, die von den Aposteln herrühre," die kirchliche Bestättigung.

Der Pabst konnte diese Schritte unmöglich billigen, es erschien vielmehr 1534 eine Bulle, wodurch sie sämmtlich annullirt wurden. Die Zumuthung, der König solle die rechtmäßige Gemahlin Katharina wieder aufnehmen, versetzte diesen in die heftigste Erbitterung, und nachdem die Geistlichkeit schon 1531 durch vexatorische Gewaltsmaßregeln auf die Trennung von Rom vorbereitet worden war, ward jetzt der Bruch entschieden. Das dienstwillige Parlament, welches vor dem Zorne des Königs zitterte, erklärte die Macht des Pabstes im ganzen Reiche für aufgehoben, den König aber für das Oberhaupt der Kirche in England, der alle geistliche Gerichtsbarkeit, die päbstliche wie die bischöfliche,

in seiner Person vereinige. Der Supremats-Eid wurde eingeführt und Verweigerung desselben als Hochverrath angesehen. Alle Bischöfe wurden auf einmal suspendirt, und aufs Neue mit Jurisdiction versehen, wenn sie den König als die Quelle ihrer geistlichen Gewalt anerkannten.

Solchergestalt erfolgte die Lostrennung der englischen Kirche vom Pabste, und etwas Weiteres hatte der defensor fidei auch gar nicht beabsichtigt. Die Kirche blieb im Aeußerlichen nach Cult und Verfassung, die erwähnte Ausnahme hinsichtlich des Pabstes abgerechnet, ganz katholisch, und auch das Dogma erfuhr keine Aenderung. Katholiken, welche den Supremat des Königs nicht annahmen, und Anhänger Luthers wurden an den gleichen Galgen gehenkt. Als man später eine Art von Symbol in 6 Artikeln festsetzte, wurden die katholischen Lehren von der Transsubstantiation und der Communion unter Einer Gestalt, Cölibat, Mönchsgelübde, stille Messen, Ohrenbeichte u. s. w. beibehalten, nur in einzelnen Punkten, wie z. B. im Verbrennen der Reliquien und Heiligenbilder, läßt sich eine Vergleichung mit der Reformation in Deutschland anstellen. Cranmer konnte oft nur mit Gefahr seines Kopfes und hinter dem Rücken des Königs seinen reformatorischen Gelüsten Folge geben.

Anders aber gestaltete sich die Sache, als der minderjährige Eduard VI im Jahre 1547 unter der Regentschaft des Herzogs von Sommerset, eines eifrigen Anhängers der Reformation, den Thron bestieg. Cranmer, der sich seine Jurisdiction vom Könige aufs Neue ertheilen ließ, konnte jetzt sein verdecktes Spiel aufgeben und den Abfall vom Katholicismus offen hervortreten lassen. Die 6 Artikel Heinrichs wurden geradezu für aufgehoben erklärt, die Messe abgeschafft, die Priesterehe erlaubt und beim Gottesdienst der Gebrauch der Landessprache eingeführt. „Unter Eingebung des heiligen Geistes“ verfaßte Cranmer (1549) das Book of Common-prayer, welches noch bis auf den heutigen Tag die Norm der englischen Liturgie ist, eine

Compilation aus dem römischen Missale, dem Sakramentarium Gregor's des Großen, den Liturgien der griechischen Kirche mit Einschluß einiger sehr wenigen und gemilderten calvinistischen und lutherischen Formulare. Diese Liturgie, welche nach Ursprung, Form und Inhalt katholisch ist, war darauf berechnet, das Volk zu schonen, dessen Majorität nur mit heftigem Widerwillen der Religion seiner Väter entsagte. Als jedoch Cranmer durch ein Homilienbuch und durch einen von ihm selbst verfaßten Katechismus so wie durch Berufung von Calvinisten auf die Lehrstühle der Universitäten Oxford und Cambridge die Reformation auch bei dem Volke hinlänglich vorbereitet zu haben glaubte, schien es ihm an der Zeit, auch das Dogma umzugestalten und ein eigenes Glaubensbekenntniß aufzustellen. Ein solches wurde von ihm und Ridley, Bischof von Rochester, in 42 Artikeln abgefaßt, und unter Auktorität des Königs bekannt gemacht. Diese Glaubenssätze suchen in oft absichtlicher Unbestimmtheit die Mitte zu halten zwischen den Extremen des schweizerischen Lehrbegriffs und dem strengen Lutherthum; sie sind überhaupt in einer Weise abgefaßt, welche die neue Lehre der alten bei Weitem nicht so schroff gegenüberstellte, als die Symbole der deutschen Protestanten, obgleich sie ihrem Wesen nach für rein protestantisch gehalten werden müssen. Das Parlament ließ sich gerne bereit finden, alle diese kirchlichen Maßregeln zu sanktioniren, und die neue „durch Gesetze verordnete Kirche" wurde mit Hülfe fremder Miethstruppen befestigt, jeder Theilnehmer an einem abweichenden fremden Cultus mit schwerer Strafe belegt.

Noch hatten diese Aenderungen nicht Wurzel geschlagen, als durch den plötzlichen Tod Eduard's (1553) der Thron an die katholische Maria überging. Mit der Ausnahme, daß die eingezogenen Kirchengüter nicht zurückgegeben werden konnten, wurden jetzt alle die Religion betreffenden Gesetze und Veränderungen der vorigen Regierung wieder annullirt. Die Oberhoheit des Pabstes in Kirchensachen ward

anerkannt, die Verbindung mit ihm durch eine Gesandtschaft wieder angeknüpft, die Messe und der Cölibat wieder hergestellt, verheirathete Priester wurden entlassen, und die protestantischen Bischöfe, weil sie ihre Gewalt von der königlichen ableiteten, durch katholische ersetzt. Viele Anhänger der vorhergegangenen Reformation traten zum Katholicismus zurück, eine große Zahl aber flüchtete sich nach Deutschland und in die Schweiz, was für die englische Kirche in der Folge ein inhaltsschweres Ereigniß wurde.

Einen völligen Umschwung nahmen die kirchlichen Angelegenheiten in England, als Maria 1558 starb, und Elisabeth, die Tochter Heinrichs VIII und der Anna Boleyn, den Thron bestieg. Als Katholikin hätte sich diese nicht für thronfähig halten können, weil sie nach katholischer Auffassung im Ehebruche erzeugt war, mithin keine legitime Abkunft hatte, und da sie Pabst Paul IV auch wirklich nicht als Königin anerkannte, so blieb ihr Nichts übrig, als sich der bisher unterdrückten protestantischen Partei in die Arme zu werfen. Hiezu kam noch, daß, wenn Elisabeth nicht hätte succediren dürfen, der Thron an die Königin Maria Stuart von Schottland gelangt wäre, welche mit dem Dauphin verheirathet war; daß sich aber das englische Nationalgefühl tief dagegen empörte, von einem auswärtigen Fürsten regiert zu werden, und ein Anhängsel von Frankreich zu bilden. So fiel das persönliche Interesse Elisabeths mit dem politischen Englands zusammen, und Alles vereinigte sich, um dem Protestantismus den Sieg zu verschaffen.

Inzwischen war die Königin nicht in der protestantischen Lehre erzogen worden, sie hatte unter ihrer Vorgängerin Maria aufrichtige Anhänglichkeit an die katholische Kirche wiederholt betheuert, sich sogar noch nach katholischem Ritus krönen lassen und Aufrechthaltung der katholischen Religion beschworen. Persönlich war sie dem Katholicismus geneigt, aber die politische Nothwendigkeit trieb sie auf die Seite des Protestantismus hinüber, und dieser Conflict zwischen ihrer

Gesinnung und ihrer Lage äußerte auf die Gestaltung der religiös-kirchlichen Verhältnisse in England den bedeutendsten Einfluß. Als nämlich die unter der vorigen Regierung nach dem Continent geflüchteten, in Frankreich und der Schweiz mit dem Calvinismus vertraut gewordenen Protestanten nach England zurückkehrten, und alsbald die schweizerisch-republikanische Kirchenverfassung so wie den trockenen und nackten calvinistischen Cultus einzuführen gedachten, widersetzte sich ihnen die Königin durch die feierliche Constituirung der Episcopalkirche. Was die Verfassung derselben betrifft, so wurde der Supremat des Pabstes in kirchlichen Dingen aufgehoben und auf das Staatsoberhaupt (als supreme governor of the church) übergetragen, der Episcopat jedoch beihalten. Auf Verweigerung des Suprematseides stand Amtsentsetzung und Einkerkerung, später selbst die Strafe des Hochverraths. An die Stelle der katholischen Geistlichen traten protestantische, und Matthäus Parker, Erzbischof von Canterbury, ließ sich von einem protestantischen Bischof weihen, um dann die übrigen zu weihen, welche sich fügten. Die Liturgie, das Book of Common-prayer, ward bei einer Revision um einige der auffallendsten Härten gegen den Katholicismus (die Bitte in der Litanei z. B. daß Gott von der Tyrannei des römischen Bischofs und allen seinen Grausamkeiten bewahren möge) beschnitten, im Grund also noch katholischer gemacht, als sie schon war; aber die Verwerfung dieser Liturgie oder die Weigerung, dem nach ihr abzuhaltenden Gottesdienst beizuwohnen (recusancy, Recusanten) wurde mit erschöpfenden Geldstrafen, mit Gefängniß und körperlichen Züchtigungen geahndet. Das Glaubensbekenntniß betreffend, so hatte zwar Elisabeth einen starken Widerwillen gegen den protestantischen Inhalt der 42 Artikel Cranmers, auch ein großer Theil der Geistlichkeit war damit unzufrieden, allein da man nichts Besseres hervorzubringen wußte, und es gar zu sonderbar erschienen wäre, wenn man das katholische Dogma beibehalten, mithin die Reformation eigentlich nur auf die Abschaffung

der Auktorität des Pabstes beschränkt hätte, so mußte man auf die 42 Artikel wieder zurückgehen; nur wurden dieselben auf 39 reducirt, die scharfen Ecken mitunter abgerundet und die Lehre vom Abendmahl einer unbedeutenden Veränderung unterworfen. Die 1562 verfaßten 39 Glaubensartikel wurden durch die Synode von London im folgenden Jahre bestättigt, und im Jahre 1571 durch das Parlament als integrirender Theil der Reichsverfassung sanctionirt.

Solchergestalt hat die Königin Elisabeth die englisch-bischöfliche Kirche gegründet, ein wunderliches Mittelding, welches weder katholisch noch protestantisch genannt werden kann. Katholicisirend ist Liturgie und Verfassung, protestantisirend ist das Glaubensbekenntniß und das darauf basirte Homilienbuch; ja nicht einmal dieses Homilienbuch und das Glaubensbekenntniß stehen miteinander im Einklang, indem letzteres eine laxere, ersteres hingegen eine strengere Form des Protestantismus darbietet. So erscheint die anglikanische Kirche durch ihre eigenthümliche Zusammensetzung aus heterogenen Elementen als eine großartige Halbheit, welche der Krebsschaden ist, an dem sie seit ihrem Bestehen leidet, und woran sie leiden wird so lang sie noch besteht. Sie taumelt beständig zwischen dem Katholicismus und dem Protestantismus hin und her, ohne es nach einer Seite zur Consequenz und zu einem festen Halt zu bringen. Kein Wunder, daß gleich bei ihrer Gründung die Katholiken so wenig von ihr wissen wollten, als die strengen Protestanten. Alle, welche sie nicht anerkannten, wurden nach anglikanischer Auffassung als Dissenters bezeichnet, während wir gewohnt sind, zum Unterschied von den Katholiken die protestantischen Parteien also zu nennen, welche sich von der Staatskirche lossagten. Die protestantischen Nonconformisten wollten keinen halben, sondern einen ganzen oder reinen Protestantismus, daher ihr Name Puritaner. In dem Glaubensbekenntniß der 39 Artikel sahen diese eine verdammliche Lauheit, welche weder kalt noch warm sei, in der bischöflichen Verfassung eine Miß-

achtung des allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen, in der Liturgie oder dem Cultus einen neuen Götzendienst, und in dem Supremat des Staatsoberhaupts ein neues Pabstthum. Es gehörte die ganze der Königin Elisabeth innewohnende Energie dazu, um die von katholischer wie protestantischer Seite gegen die Staatskirche geführten Streiche abzuwehren. Geldstrafen, Confiscationen, Exil, die Schrecken der Gefängnisse, Galgen, Henkerbeil, Bauchaufschlitzen und Scheiterhaufen waren die Mittel, durch welche die Existenz der neuen Kirche gesichert wurde, während jedoch eine vollständige Conformirung mit ihr aller angewandten Grausamkeit ungeachtet nicht erzwungen werden konnte.

In der angegebenen Art und Weise der Constituirung der anglikanischen Kirche liegt, zwar der entfernteste, aber doch der eigentliche und tiefste Ursprung des Puseyismus, weil dessen Bestreben, um dieß hier proleptisch anzuführen, zunächst auf gar Nichts Weiteres gerichtet war, als die anglikanische Kirche in ihrem Bestande, welchem Gefahr drohte, zu vertheidigen und zu stützen, oder mit andern Worten sie dem Katholicismus und Protestantismus gegenüber als die wahre Kirche nachzuweisen. Nach den Begriffen der Anglikaner ist die katholische Kirche in 3 Zweige gespalten: in die römisch-katholische, die griechisch-katholische und die anglikanisch-katholische, welche letztere von ihnen auch schlechtweg die katholische genannt wird, da sie die eigentlichen Katholiken als Romanisten oder Papisten bezeichnen. Katholicismus ohne das Verderben und die Mißbräuche des Romanismus und des Pabstthums ist das Schibboleth der Anglikaner; um nun aber ihre Kirche in der polemischen Discussion mit den Katholiken und Dissenters als die wahrhaft katholische oder apostolische, welche nur von den eingeschlichenen Mißbräuchen gereinigt worden sei, hinzustellen, waren sie von jeher genöthigt, auf die bei ihnen ununterbrochene Reihenfolge der Bischöfe sich zu berufen und ihre Religion auf das christliche Alterthum zurückzuführen, so nämlich, daß sie aus der Tradition der ersten christlichen

Jahrhunderte und den Zeugnissen der älteren Kirchenväter darzuthun suchten, wie ihre Kirche ganz dem Zustand der früheren katholischen Kirche entspreche, ehe dieselbe von dem Papismus corrumpirt worden sei. Das gleiche Verfahren schlugen auch die Puseyisten ein, um die in Gefahr und Verfall gerathene bischöfliche Kirche zu vertheidigen und wieder zu heben, ja ihr ausgezeichnetster Stimmführer, Newman, ging so weit, daß er es unternahm, die 39 anglikanischen Artikel nicht nur mit der frühesten katholischen Kirchenlehre, sondern sogar mit den tridentinischen Concilienbeschlüssen in Einklang zu bringen. Hieraus erhellt, daß man die Bestrebungen der Puseyisten und ihr System nicht gehörig würdigen kann, wenn man die 39 Artikel nicht kennt, weßhalb wir dieselben in einer deutschen Uebersetzung hier folgen lassen.

Die 39 anglikanischen Glaubensartikel.

I.

Von dem Glauben an die heilige Dreieinigkeit.

Es ist nur Ein lebendiger und wahrhaftiger Gott, der ewig, unkörperlich, untheilbar, unveränderlich, von unendlicher Macht, Weisheit und Güte, der Schöpfer und Erhalter aller sichtbaren, wie aller unsichtbaren Dinge ist. Und in der Einheit dieser göttlichen Natur sind drei Personen, desselben Wesens, derselben Macht und Ewigkeit: der Vater, der Sohn und der heilige Geist.

II.

Von dem Worte oder dem Sohne Gottes, welcher wahrer Mensch geworden ist.

Der Sohn, welcher da ist das Wort des Vaters, in Ewigkeit vom Vater erzeugt, wahrer und ewiger Gott und Eines Wesens mit dem Vater, hat in dem Leibe der gebenedeiten Jungfrau aus ihrem Wesen die menschliche Natur angenommen: so daß zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, ganz und vollkommen in der Einheit einer Person unzertrennlich verbunden worden, aus welchen ein Christus ist, wahrer Gott und wahrer Mensch, welcher wahrhaft gelitten hat, gekreuzigt, gestorben und begraben ist, um den Vater mit uns zu versöhnen und ein

Opfer zu werden nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle wirklichen Sünden der Menschen.

III.

Von Christi Niederfahrt zur Hölle.

Gleichwie Christus für uns gestorben und begraben ist, so müssen wir auch glauben, daß er zur Hölle niedergefahren sei.

IV.

Von Christi Auferstehung.

Christus ist wahrhaftig von den Todten wieder auferstanden, hat seinen Leib mit Fleisch und Gebein und Allem, was zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehört, wiedererlangt: ist damit aufgefahren zum Himmel, und thront daselbst, bis er am jüngsten Tage wiederkehren wird, die Menschen zu richten.

V.

Von dem heiligen Geiste.

Der heilige Geist, von dem Vater und dem Sohn ausgehend, ist gleiches Wesens mit dem Vater und dem Sohne, gleicher Majestät und Herrlichkeit, wahrer und ewiger Gott.

VI.

Von der Hinlänglichkeit der heil. Schrift zur Seligkeit.

Die heilige Schrift enthält Alles, was zur Seligkeit nothwendig ist, so daß es von Niemanden verlangt werden darf, irgend etwas, was weder in derselben zu lesen, noch aus ihr zu erweisen ist, als Glaubensartikel anzunehmen, oder für erforderlich und nothwendig zur Seligkeit zu erachten.

Unter dem Namen der heiligen Schrift verstehen wir diejenigen canonischen Bücher des alten und neuen Testaments, deren (göttliches) Ansehen niemals in der Kirche bezweifelt worden ist.

VII.

Von dem alten Testamente.

Das alte Testament ist dem neuen nicht zuwider, da ja sowohl in dem alten, wie in dem neuen durch Christum, welcher der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, Gott und Mensch ist, dem menschlichen Geschlechte das ewige Leben angeboten wird. Deßhalb irren die, so fälschlich vorgeben, daß die Alten (Väter) nur auf zeitliche Verheißungen gehofft hätten. Obgleich das von Gott durch Moses gegebene Gesetz (sofern es die Gebräuche und Feierlichkeiten betrifft) die Christen nicht bindet, noch dessen bürgerliche Vorschriften noth-

wendig in einem Staate angenommen werden müssen, so ist dennoch Niemand (wenn er auch Christ ist) von dem Gehorsam gegen die moralischen Gebote entbunden.

VIII.

Von den drei Glaubensbekenntnissen.

Die drei Glaubensbekenntnisse, das nicänische, das athanasianische und das gewöhnlich sogenannte apostolische, hat man ihrem ganzen Inhalte nach anzunehmen und zu glauben, denn sie können durch die sichersten Zeugnisse der heiligen Schrift bewiesen werden.

IX.

Von der Erbsünde.

Die Erbsünde besteht nicht, wie die Pelagianer thöricht vorgeben, in der Nachahmung Adams, sondern sie ist die Fehlerhaftigkeit und Verderbtheit der Natur eines jeden von Adam natürlich abstammenden Menschen. Daher ist er von der ursprünglichen Gerechtigkeit sehr weit entfernt, seiner Natur nach zum Bösen geneigt, und das Fleisch gelüstet immer wider den Geist, weßhalb es in Jedem, der geboren wird, Gottes Zorn und Verdammniß verdient. Auch in den Wiedergebornen bleibt diese Verderbniß der Natur. Daher kommt es, daß die Neigung (griechisch: *φρόνημα σαρκός*, welches Einige mit „Weisheit," Andere mit „Sinnlichkeit," Manche mit „Neigung," noch Andere mit „Begierde des Fleisches" übersetzen) dem Gesetze Gottes nicht unterworfen wird. Und obgleich den Wiedergeborenen und Gläubigen um Christi Willen keine Verdammniß widerfährt, so erklärt doch der Apostel, daß die Begierde an und für sich selbst die Natur der Sünde habe.

X.

Von dem freien Willen.

Der Zustand des Menschen nach dem Falle Adams ist von der Art, daß er sich nicht durch seine **natürliche** Kraft und durch gute Werke zum Glauben und zur Anrufung Gottes bekehren und bereiten kann. Daher vermögen wir ohne die Gnade Gottes, (die durch Christum wird) welche uns zuvorkommt, damit wir wollen, und uns beisteht, wenn wir wollen, Nichts, um Werke der Gottseligkeit zu thun, welche Gott wohlgefällig und angenehm sind.

XI.

Von des Menschen Rechtfertigung.

Nur wegen des Verdienstes unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi, durch den **Glauben**, nicht um unserer Werke und Verdienste

willen, werden wir vor Gott gerechtfertigt. Daher ist es eine sehr heilsame und trostreiche Lehre, daß wir nur allein durch den Glauben gerechtfertigt werden, wie in der Homilie von der Rechtfertigung des Menschen näher entwickelt wird.

XII.

Von den guten Werken.

Gute Werke, welche die Früchte des Glaubens sind, und den Gerechtfertigten folgen, ob sie gleich unsere Sünden nicht sühnen, noch die Strenge des göttlichen Gerichtes tragen können, sind dennoch Gott wohlgefällig und angenehm in Christo und entspringen nothwendig aus dem wahren und lebendigen Glauben, so daß der lebendige Glaube ganz eben so aus ihnen erkannt, wie der Baum aus der Frucht beurtheilt werden mag.

XIII.

Von den Werken vor der Rechtfertigung.

Die Werke, welche vor der Gnade Christi und dem Anhauche seines Geistes geschehen, sind, weil sie nicht aus dem Glauben an Jesum Christum hervorgehen, Gott keineswegs angenehm, noch verdienen sie die Gnade de congruo, wie Einige es nennen. Ja, da sie nicht geschehen sind, wie Gott gewollt und befohlen hat, daß sie geschehen, so zweifeln wir nicht, daß sie der Sünde Art haben.

XIV.

Von den überpflichtigen Werken.

Es ist vermessen und gottlos zu behaupten, daß es überpflichtige Werke gebe. Denn dadurch erklären die Menschen, daß sie nicht nur Gott leisten, was sie schuldig sind, sondern auch mehr um Seinetwillen thun, als sie sollten; da Christus doch offenbar lehrt, wenn Ihr Alles gethan habt, was Euch befohlen ist, so sprechet: „Wir sind unnütze Knechte.“

XV.

Von Christo, welcher allein ohne Sünde.

Christus in der Wahrheit unserer Natur, wurde in Allem uns ähnlich gemacht, ausser der Sünde, von welcher Er durchaus frei war, sowohl im Fleische, als im Geiste. Er kam als ein Lamm ohne Fehl, um die Sünden der Welt durch seinen einmal geschehenen Opfertod aufzuheben, und die Sünde (wie Johannes gesagt hat) war nicht in Ihm. Aber wir Andern, wenn auch getauft und in Christo wiedergeboren, fehlen doch alle mannichfaltig. Und so wir sagen, wir

haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns.

XVI.

Von der Sünde nach der Taufe.

Nicht jede nach der Taufe vorsätzlich vollbrachte Todsünde ist eine Sünde wider den heiligen Geist, und unerläßlich. Darum ist den nach der Taufe in Sünden Gefallenen die Zulassung zur Buße nicht zu verweigern. Auch nach dem Empfange des heiligen Geistes können wir wieder aus der uns gewordenen Gnade fallen und sündigen, und von Neuem durch Gottes Gnade wieder aufstehen und wieder zur rechten Einsicht gelangen. Daher sind diejenigen zu verdammen, welche behaupten, daß sie, so lange sie hier leben, nicht mehr sündigen könnten, oder den wahrhaft in sich Gehenden die Möglichkeit der Vergebung absprechen.

XVII.

Von der Vorherbestimmung und Gnadenwahl.

Vorherbestimmung zum Leben ist der ewige Vorsatz Gottes, nach welchem er, ehe der Welt Grund gelegt worden, nach seinem uns freilich verborgenen Rathschlusse, fest bestimmt hat, diejenigen, welche er in Christo aus dem Menschengeschlechte erwählt hat, von dem Fluche und dem Verderben zu befreien, und als Gefäße der Ehre durch Christum zum ewigen Heile zu führen. Daher sind Einige mit der herrlichen Wohlthat Gottes beschenkt, diese werden durch seinen Geist, welcher zu rechter Zeit wirkt, nach seinem Vorsatze berufen, gehorchen dem Ruf durch die Gnade, werden ohne Verdienst gerechtfertigt, als Kinder Gottes angenommen, gleichförmig gemacht dem Ebenbilde seines eingeborenen Sohnes Jesu Christi, wandeln heilig in guten Werken, und gelangen endlich durch Gottes Barmherzigkeit zur ewigen Seligkeit.

Wie süß, lieblich und voll unaussprechlichen Trostes die fromme Betrachtung unserer Vorherbestimmung und Erwählung in Christo für die wahrhaft Frommen ist, und für diejenigen, welche in sich die Kraft des Geistes Christi spüren, welcher die Handlungen des Fleisches und die Glieder, die noch auf der Erde sind, abtödtet, und den Geist zum Himmlischen und Höchsten treibt, sowohl, weil sie unsern Glauben an das ewige, durch Christum zu erlangende Heil feststellt und kräftigt, als auch, weil sie unsere Liebe zu Gott heftig entzündet; so ist für die vorwitzigen, fleischlich gesinnten, und von dem Geiste Christi verlassenen Menschen das fortwährende Verweilen ihrer Augen bei dem Satze von der Vorherbestimmung Gottes eine höchst gefährliche Klippe,

von welcher sie der Teufel hinabstürzt, entweder zur Verzweiflung, oder zu einer ebenso verderblichen Sorglosigkeit wegen eines ganz unreinen Lebens.

Endlich muß man die göttlichen Verheißungen so auffassen, wie sie uns in der heiligen Schrift allgemein vorgehalten sind, und der Wille Gottes ist bei unsern Handlungen zu befolgen, welchen wir in dem Worte Gottes deutlich geoffenbart erhalten.

XVIII.

Von der nur durch den Namen Christi zu erwartenden ewigen Seligkeit.

Auch diejenigen sind zu verdammen, welche zu behaupten wagen, daß ein Jeder in dem Gesetze oder in der Sekte, zu welcher er sich bekennt, selig werden könne; wenn er nur demselben und dem Lichte der Natur ganz gemäß lebt, da doch die heilige Schrift von dem Namen Jesu redet, als in welchem allein die Menschen erlöset werden müssen.

XIX.

Von der Kirche.

Die sichtbare Kirche Christi ist eine Versammlung von Gläubigen, in welcher das reine Wort Gottes verkündigt wird, und die Sakramente, in Allem, was wesentlich zu ihnen gehört, nach der Einsetzung Christi, gehörig verwaltet werden.

So wie die jerusalemitanische, alexandrinische und antiochenische Kirche geirrt hat, so hat auch die römische geirrt, nicht nur in ihrem Wandel und der Art ihrer Gebräuche, sondern auch in dem, was geglaubt werden soll.

XX.

Von der Kirche Macht.

Die Kirche hat das Recht, Gebräuche und Feierlichkeiten festzustellen, und die Entscheidung über Glaubensstreitigkeiten; jedoch steht es der Kirche nicht frei, irgend etwas anzuordnen, was dem geschriebenen Worte Gottes widerstreitet, auch darf sie keine einzige Stelle der Schrift so auslegen, daß sie einer andern widerspreche. Wenn daher auch die Kirche Zeuge und Bewahrerin der heiligen Schrift ist, so darf sie doch nicht wider dieselbe etwas verordnen, noch soll sie den Glauben an irgend etwas außer derselben als nothwendig zur Seligkeit aufdringen.

XXI.

Von der Gewalt allgemeiner Kirchenversammlungen.

Die allgemeinen Kirchenversammlungen können nicht ohne Befehl und ohne den Willen der Fürsten zusammenberufen werden, und wenn sie zusammengetreten sind, so können sie, weil sie aus Menschen bestehen, welche nicht alle von dem Geiste und dem Worte Gottes regiert werden, irren und haben auch zuweilen geirrt, selbst in Dingen, welche Gott angehen. Daher hat auch dasjenige, was von ihnen als nothwendig festgestellt wird, weder Kraft noch Gültigkeit, wenn nicht gezeigt werden kann, daß es aus der heiligen Schrift entnommen sei.

XXII.

Von dem Fegefeuer.

Die Lehre der Römischen von dem Fegefeuer, vom Ablaß, von der Verehrung und Anbetung sowohl der Bilder, als der Reliquien, wie auch der Anrufung von Heiligen ist werthlos und eitle Menschendichtung, und stützt sich auf keine Zeugnisse der Schrift, ja widerspricht sogar dem Worte Gottes.

XXIII.

Von der Verwaltung des geistlichen Amtes in der Kirche.

Es darf sich Niemand das Amt anmaßen, öffentlich zu predigen, oder die Sakramente in der Kirche zu verwalten, wenn er nicht zuvor gesetzlich dazu berufen und gesandt ist. Diejenigen aber müssen wir für gesetzlich berufen und gesandt halten, welche durch solche Männer auserwählt, und zu diesem Werke verordnet sind, denen in der Gemeinde öffentliche Vollmacht verliehen worden, Diener in des Herrn Weinberg zu berufen und zu senden.

XXIV.

Von dem Gebrauche einer solchen Sprache in der gottesdienstlichen Versammlung, welche dem Volke verständlich ist.

In einer dem Volke unverständlichen Sprache öffentliche Gebete in der Kirche zu verrichten, oder die Sakramente zu verwalten, widerstreitet durchaus dem Worte Gottes und der ursprünglichen Gewohnheit der Kirche.

XXV.

Von den Sakramenten.

Die von Christo eingesetzten Sakramente sind nicht nur Merkmale des Bekenntnisses der Christen, sondern vielmehr gewisse Zeugnisse und

wirksame Zeichen der Gnade und des Wohlwollens Gottes gegen uns, durch welche er selbst auf unsichtbare Weise in uns wirkt, und unsern Glauben an ihn nicht nur anregt, sondern auch befestigt.

Zwei Sakramente sind in dem Evangelium von unserem Herrn Christo eingesetzt, nämlich Taufe und Abendmahl.

Die fünf übrigen, gewöhnlich sogenannten Sakramente, nämlich Firmelung, Ohrenbeichte, Priesterweihe, Ehe und letzte Oelung, sind nicht für evangelische Sakramente zu halten, weil sie theils aus einer verkehrten Nachahmung der Apostel entsprungen, theils Lebensverhältnisse sind, welche zwar von der Schrift gebilligt werden, aber doch nicht, wie die Taufe und das Abendmahl, die Eigenschaft der Sakramente haben, indem ihnen äußere Merkmale und von Gott angeordnete Gebräuche fehlen.

Die Sakramente sind nicht dazu von Christo eingesetzt, um angegafft oder herumgetragen, sondern um gehörig gebraucht zu werden, und nur bei denen, welche sie würdig empfangen, haben sie eine heilsame Wirkung: Welche sie aber unwürdig empfangen, laden dadurch (wie Paulus sagt) selbst die Verdammniß auf sich.

XXVI.

Davon, daß die Unwürdigkeit der Geistlichen die Kraft der göttlichen Einsetzungen nicht aufhebe.

Obgleich in der sichtbaren Kirche Böse unter die Guten immer gemischt sind, und bisweilen auch dem Dienste des göttlichen Wortes und der Verwaltung der Sakramente vorstehen, so darf man doch, da sie nicht in ihrem, sondern in Christi Namen handeln, und nach seinem Geheiß und seiner Vollmacht ihr Amt versehen, ihren Dienst benutzen, sowohl bei Anhörung des göttlichen Wortes, als bei dem Empfange der Sakramente. Durch ihre Bosheit wird die Wirksamkeit der Verordnungen Christi nicht aufgehoben, noch die Gnade der göttlichen Gaben in Betreff derjenigen verringert, welche sie im Glauben und recht dargereicht empfangen, da sie wegen der Einsetzung durch Christum und seiner Verheißung wirksam sind, wenn sie auch von Bösen verwaltet werden.

Jedoch gehört es zur Kirchenzucht, daß Untersuchungen gegen lasterhafte Geistliche veranstaltet, und diese von denjenigen, welche ihre Vergehungen kennen, angeklagt werden, und zuletzt, so sie durch ein gerechtes Urtheil schuldig befunden, abgesetzt werden.

XXVII.

Von der Taufe.

Die Taufe ist nicht allein ein Zeichen des Bekenntnisses und ein Merkmal, wodurch die Christen sich von den Nichtchristen unterscheiden, sondern sie ist auch ein Zeichen der Wiedergeburt, durch welches, wie durch ein Werkzeug, diejenigen, welche die Taufe recht empfangen, der Kirche einverleibt werden, die Verheißungen von der Sündenvergebung und unserer Annahme zu Kindern Gottes durch den heiligen Geist, sichtbar besiegelt werden, der Glaube befestigt, und die Gnade durch die Kraft der Anrufung Gottes vermehrt wird.

Die Kindertaufe muß in der Kirche allerdings beibehalten werden, weil sie mit der Einsetzung Christi auf's beste übereinstimmt.

XXVIII.

Von dem Abendmahle des Herrn.

Das Abendmahl des Herrn ist nicht nur ein Zeichen des gegenseitigen Wohlwollens der Christen unter sich, sondern es ist vielmehr das Sakrament unserer Erlösung durch den Tod Christi.

Und daher ist für diejenigen, welche es auf die gehörige Weise würdig und im Glauben empfangen, das Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft des Leibes Christi: ingleichen der gesegnete Kelch ist die Gemeinschaft des Blutes Christi.

Die Verwandlung (Transsubstantiation) des Brodes und des Weines im heiligen Abendmahle kann aus der heiligen Schrift nicht erwiesen werden, sondern ist den klaren Worten der Schrift zuwider, verkehrt die Natur eines Sakraments, und hat zu vielem Aberglauben Anlaß gegeben.

Der Leib Christi wird im heiligen Abendmahle gegeben, empfangen und genossen nur auf eine himmlische und geistige Weise, das Mittel aber, durch welches der Leib Christi im Abendmahle empfangen und genossen wird, ist der Glaube.

Das Sakrament des heiligen Abendmahls wurde nicht der Einsetzung Christi gemäß aufbewahrt, umhergetragen, in die Höhe gehoben und angebetet.

XXIX.

Von dem Genusse des Leibes Christi, und daß die Gottlosen ihn nicht genießen.

Die Gottlosen und die, so des lebendigen Glaubens ermangeln, wenn gleich sie auf fleischliche und sichtbare Weise (wie Augustinus spricht) das Sakrament des Leibes und Blutes Christi mit den Zähnen zermalmen, werden dadurch doch auf keine Weise Christi theilhaftig,

sondern sie essen und trinken vielmehr das Sakrament oder Zeichen einer so großen Sache sich selber zum Gericht.

XXX.

Von beiderlei Gestalt.

Der Kelch des Herrn ist den Laien **nicht zu verweigern**, denn beide Theile des Sakraments des Herrn müssen, nach der Einsetzung und Vorschrift Christi, allen Christen gleichmäßig ausgetheilt werden.

XXXI.

Von dem einzigen Opfer Christi, am Kreuze dargebracht.

Das Opfer Christi, einmal dargebracht, ist die vollkommene Erlösung, Versöhnung und Genugthuung für alle Sünden der ganzen Welt, sowohl der Erbsünde, als der selbstbegangenen. Und außer jener einzigen, giebt es keine andere Sühne für die Sünde; deßhalb sind die Meßopfer, durch welche, wie man gewöhnlich lehrte, der Priester Christum opfert zur Erlassung der Strafe oder Schuld für die Lebendigen und die Todten, gotteslästerliche Erdichtungen und verderbliche Betrügereien.

XXXII.

Von der Priesterehe.

Den Bischöfen, Presbytern und Diakonen ist es durch kein göttliches Gebot befohlen, Ehelosigkeit anzugeloben, oder sich der Ehe zu enthalten. Es steht daher auch ihnen, wie allen übrigen Christen, frei, wenn sie dieses der Gottseligkeit förderlicher achten, nach ihrem Gutdünken eine Ehe zu schließen.

XXXIII.

Von der Vermeidung der Excommunicirten.

Wer durch eine öffentliche Erklärung der Kirche, auf rechtmäßige Weise von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen und excommunicirt worden, der soll von der gesammten Menge der Gläubigen (bis er durch Buße, nach dem Urtheile eines befugten Richters, öffentlich ausgesöhnt worden) einem Heiden und Zöllner gleichgeachtet werden.

XXXIV.

Von den kirchlichen Ueberlieferungen.

Es ist nicht durchaus nothwendig, daß die Traditionen (Ueberlieferungen) und Gebräuche überall dieselben oder ganz gleich seien. Denn wenn sie immer verschieden gewesen sind, so können sie auch geändert werden, nach der Verschiedenheit der Gegenden, Zeiten und Sitten, nur darf Nichts gegen das Wort Gottes eingesetzt werden.

Wer die kirchlichen Ueberlieferungen und Gebräuche, die nicht mit dem Worte Gottes streiten, und durch öffentliche Autorität eingesetzt und genehmigt sind, nach seinem besondern Dafürhalten, mit Willen und Absicht öffentlich verletzt, der soll als einer, der wider die allgemeine Kirchenordnung sündigt, das Ansehen der Obrigkeit schmälert, und die Gewissen schwacher Brüder verwundet, durch öffentlichen Verweis gestraft werden, zur Abschreckung für die Uebrigen.

Eine jede besondere oder Nationalkirche hat die Macht, Ceremonien oder Kirchengebräuche r einzusetzen, zu verändern oder abzuschaffen, welche nur durch menschliche Autorität eingesetzt sind, nur muß Alles zur Erbauung geschehen.

XXXV.

Von den Homilien.

Das zweite Buch der Homilien enthält eine fromme und heilsame, in diesen Zeiten nothwendige Lehre, nicht minder, als der erste Theil der Homilien, welche zur Zeit Eduard's VI herausgegeben sind. Daher haben wir geurtheilt, daß sie in den Kirchen von den Geistlichen fleißig und deutlich, damit sie vom Volke verstanden werden mögen, vorgelesen werden müssen.

XXXVI.

Von der Weihe der Bischöfe und Priester.

Das Büchlein über die Weihe der Erzbischöfe und Bischöfe, und über die Ordination der Presbyter und Diakonen, welches neulich zur Zeit Eduards VI herausgegeben, und durch Macht des Parlaments zu eben jener Zeit bestätigt worden, begreift alles zu einer derartigen Einweihung und Ordination Nothwendige, und enthält Nichts, was an und für sich abergläubisch oder gottlos wäre. Welche daher nach den Gebräuchen jenes Buches geweiht oder ordinirt sind, seit dem zweiten Jahre des vorgenannten Königs Eduard, bis auf diese Zeit, oder noch zukünftig nach denselben Gebräuchen geweiht und ordinirt werden, die, verordnen wir, sind und werden seyn gehörig, ordentlich und rechtmäßig geweiht und ordinirt.

XXXVII.

Von der weltlichen Obrigkeit.

Des Königs Majestät hat in diesem Königreiche England und in ihren übrigen Herrschaften die höchste Gewalt, wozu die oberste Regierung über alle Stände dieses Reiches, seien sie geistlich oder weltlich, und in allen Angelegenheiten gehört, ist keiner ausländischen Gerichtsbarkeit unterworfen und soll es auch nicht seyn.

Wenn wir des Königs Majestät die oberste Regierungsgewalt zuerkennen, an welchem Ausdrucke, wie wir wissen, gewisse Verläumder Anstoß nehmen, so geben wir doch unsern Königen nicht das Amt, Gottes Wort zu predigen, oder die Verwaltung der Sakramente, was auch die vor Kurzem von unserer Königin Elisabeth erlassenen Verordnungen offenbar bezeugen, sondern nur das Vorrecht, welches, wie wir sehen, in der heiligen Schrift von Gott allen frommen Fürsten immer ertheilt worden ist, das heißt, daß sie alle, von Gott ihrem Schutze anvertrauten Stände und Klassen, mögen sie geistlich oder weltlich seyn, in ihrer Pflicht erhalten, und die Widerspenstigen und Uebelthäter mit dem weltlichen Schwerte in Schranken halten.

Der römische Papst hat keine Gerichtsbarkeit in diesem Königreiche England.

Die Gesetze des Königreiches dürfen über Christen, wegen todeswürdiger und schwerer Verbrechen, die Todesstrafe verhängen.

Es ist den Christen erlaubt, auf Befehl der Obrigkeit Waffen zu tragen und gerechte Kriege zu führen.

XXXVIII.

Von der unerlaubten Gütergemeinschaft.

Das Vermögen und die Güter der Christen sind nicht gemeinschaftlich in Hinsicht auf Recht und Besitz (wie gewisse Wiedertäufer vorgeben); doch soll Jeder von dem, was er besitzt, nach Verhältniß seines Vermögens gütig den Armen Almosen reichen.

XXXIX.

Von dem Eide.

So wie wir bekennen, daß gehaltloses und leichtsinniges Schwören von unserm Herrn Jesu Christo und seinem Apostel Jakobus den Christen untersagt ist, so halten wir doch dafür, daß die christliche Religion keineswegs verbiete, auf Befehl der Obrigkeit in einer Sache des Glaubens und der Liebe zu schwören, wenn es nur nach der Lehre des Propheten in Gerechtigkeit, im Gericht und in der Wahrheit geschieht.

Um die näheren und nächsten Ursachen der Entstehung und Ausbreitung des Puseyismus einzusehen, muß man sofort die geschichtliche Entwicklung der englischen Staatskirche von ihrer Gründung an bis auf die neueste Zeit sich vergegenwärtigen.

Die Königin Elisabeth hatte zu ihrem Nachfolger den Sohn der von ihr dem Tode überlieferten Maria Stuart ernannt, welcher als Jakob I die Kronen von Schottland und England auf seinem Haupte vereinigte. In Schottland hatte die Reformation schon unter Maria Stuart bei der Verdorbenheit des Clerus und dem wenig erbaulichen Hofleben bedeutende Fortschritte gemacht und um so mehr Anhänger gewonnen, als sie dem Grafen von Murray zugleich als Mittel diente, seine ehrgeizigen und hochverrätherischen Plane gegen seine Halbschwester Maria Stuart zu verwirklichen. Der hauptsächlichste Beförderer der Reformation in Schottland war der Fanatiker Johann Knox, ein eifriger Anhänger Calvins, und so kam es, daß in Schottland das Presbyterialsystem als Grundlage der Kirchenverfassung eingeführt wurde. Die kirchliche Gewalt, behauptete man, ruhe in der Gemeinde, und aus ihr gingen die Vorsteher oder Aeltesten (presbyteri) hervor; Bischöfe dürften nicht geduldet werden, weil die Gewalt, welche sie sich beilegten, der Bibel widerstreite. War somit die Kirchenverfassung rein demokratisch, wurde die Kirchengewalt aus dem Volke abgeleitet, so lag es sehr nahe, der Staatsgewalt einen gleichen Ursprung zu geben, und die schottischen Presbyterianer haben auch nicht ermangelt, die Parallele zu ziehen und faktisch in Anwendung zu bringen.

Weil nun in Schottland die Presbyterianer das Uebergewicht hatten, so wurden sie von den Puritanern in England bei der Vereinigung der beiden Reiche als mächtige Bundesgenossen angesehen, und die also verstärkte protestantische Partei erwartete von Jakob I auf Kosten der bischöflichen Kirche bedeutende Zugeständnisse. Allein die Stuarts konnten begreiflicher Weise an den demokratischen Principien der Puritaner kein Wohlgefallen finden, sie mußten vielmehr in der Episcopalkirche, welche im Geistlichen und Weltlichen den König als Inhaber der höchsten Gewalt anerkannte, die kräftigste Stütze des Thrones sehen, und so kam es, daß alle

Stuarts auf dem Throne Englands die Episcopalkirche begünstigten, und namentlich das katholische oder conservative Element in ihr nach Kräften zu fördern suchten. Jakob I erklärte den Puritanern, die ihn auch nicht als König von Gottes Gnaden wollten gelten lassen, daß sie sich entweder zu konformiren oder das Land zu verlassen hätten.

Indem die Stuarts das katholische Element der Staatskirche bevorzugten und die Entwicklung desselben durch die Geistlichkeit begünstigten, waren sie bei ihrer katholischen Abstammung immer dem Verdachte ausgesetzt, daß sie darauf hinarbeiteten, das englische Volk wieder ganz zum Katholicismus zurückzuführen; sie genossen deßhalb selbst bei den Episcopalen kein unbedingtes Vertrauen, sondern es stand zu befürchten, daß sich die Presbyterianer unter gewissen Umständen mit den Episcopalen gegen den König verbinden möchten. Dieß sah Jakob I wohl ein, und so konnte er die Katholiken nicht schützen, er mußte es vielmehr geschehen lassen, daß gegen sie und die Dissenters die zum Schutze der Staatskirche erlassenen Gesetze rücksichtslos in Anwendung gebracht und sogar noch verschärft wurden. Allein sein Sohn Karl I besaß weder die Energie noch die Klugheit des Vaters. Er hatte eine Katholikin, Henriette von Frankreich, zur Gemahlin, und begünstigte die Tendenzen William Lauds, Erzbischofs von Canterbury, welcher dem katholischen Element der Staatskirche möglichste Geltung zu verschaffen suchte, und unter dem englischen Klerus auch zahlreiche Sympathien fand. Dieß war genug, um den König des Papismus zu verdächtigen, und die größte Aufregung gegen ihn hervorzurufen; no popery wurde jetzt das Losungswort. Als nun Karl gar in Schottland den Episcopat und ein dem englischen ähnliches Commonprayerbook einführen wollte, brach der kirchliche Sturm los und nahm sogleich auch die Gestalt eines politischen Aufruhrs an. Ein Presbyterianer-Covenant trat 1638 in Schottland „zur Erhaltung der Religion, der Freiheit und der Gesetze des Reichs" zusammen, und erklärte die Kirche für

unabhängig. Der Fanatismus der schottischen Presbyterianer oder „der Heiligen" drang auch in England ein, die Presbyterianer gewannen die Oberhand, und nach der Schlacht von Naseby (1645) wurde die bischöfliche Verfassung der Staatskirche aufgelöst, und eine presbyterianische Uniformität proclamirt.

Aber den radicalen Heiligen war nun selbst das Presbyterialsystem noch zu aristokratisch; sie sonderten sich von den strengen Presbyterianern als Independenten aus, schafften die Prediger ab, und jeder predigte, wenn ihn der Geist ergriff, so daß selbst gemeine Soldaten die Kanzel bestiegen. Das Genie ihres Parteihauptes Cromwell verschaffte ihnen den Sieg, und sie benutzten ihn in solcher Ausdehnung, daß sie den König Karl I unter Berufung auf die Bibel auf das Schaffot brachten, ihn enthaupten ließen (30. Jan. 1649) und England sofort als Republik proclamirten. So bietet die Geschichte die höchst beherzigenswerthe Thatsache dar, daß der Protestantismus, in seiner consequenten Entwicklung bis zur äußersten Linken, zum Princip der absoluten Autonomie des Subjekts, zur organisirten und declarirten Demokratie in Kirche und Staat geführt hat, ja selbst bis zum Königsmord. Und doch hat man nie so viel gepredigt und gebetet und nie so eifrig Psalmen gesungen, als zur Zeit, wo dieser Mord vollbracht wurde. Darum aber auch Wehe über alle jene, welche zu irgend einer Zeit den religiösen Fanatismus aufzuregen suchen.

Die an Verrücktheit grenzende Ueberspanntheit der Independenten konnte unmöglich von Dauer seyn. Im Politischen genirten den Protektor Cromwell die republikanischen Formen wenig, um sich als Alleinherrscher zu geriren, und sein Tod (1659) war auch das Grabgeläute der kirchlichen Demokratie. Die Stuarts kehrten zurück, und Karl II wurde (1660) als König ausgerufen. Alsbald erfolgte die Restauration der Staatskirche mit dem Anspruch auf ausschließliche Herrschaft, und die Gesetze der Nonconformisten wurden strenger als je-

mals. Uebrigens begünstigte der König die Katholiken, und wenn er auch die Strenge der Gesetze nicht ganz von ihnen abwenden konnte, so hatte dieß doch die Folge, daß das katholische Element in der Episcopalkirche mit Nachdruck geltend gemacht wurde. Die englische Kirche war genöthigt, von der äußersten Linken des Protestantismus eine rückgängige Bewegung bis hart an die Grenze des Katholicismus zu machen.

Der Bruder Karls II, der Herzog von York, welcher als Jakob II (1685) den englischen Thron bestieg, war ein erklärter Katholik, und der für seine Zeit unreife Gedanke, die katholische Kirche zur herrschenden zu erheben, kostete ihn seine Krone. Letztere setzte sich Wilhelm von Oranien, Jakobs Schwiegersohn, als Wilhelm III auf (1688), und Jakob mußte nach Frankreich fliehen. Sofort bekam die Episcopalkirche ein bedeutendes Uebergewicht nach der protestantischen Seite. Wilhelm sah nämlich begreiflicher Weise in den Gegnern der Stuarts, den protestantischen Dissenters, seine Stütze, und suchte ihnen sogar gleiche Rechte mit den Episcopalen zuzuwenden. Letzteres gelang ihm zwar nicht, sondern er mußte sich begnügen, ihnen durch die Toleranz-Akte, von der nur die Socinianer und Katholiken ausgenommen wurden, freie Religionsübung zu gewähren; allein man sieht leicht ein, daß er, so weit es ihm nur möglich war, das protestantische Element der Staatskirche werde begünstiget haben.

Merkwürdiger Weise bekam nun aber gleich unter seiner Nachfolgerin, der Königin Anna, des vertriebenen Jakobs zweiter Tochter (1701), die Staatskirche wieder das Uebergewicht nach der katholischen Seite. Die Toleranz-Akte ward möglichst eingeschränkt, und gelehrte Theologen suchten die ausschließliche Berechtigung der Staatskirche wissenschaftlich zu begründen. „Es gab sich zu dieser Zeit“, berichtet Burnet (s. den Puseyismus in seinen Lehren und Tendenzen beleuchtet von R. Weaver. Aus dem Englischen übersetzt von Ed. Amthor. Leipzig 1844. S. 3 ff.) „in vielen Gliedern der Geistlichkeit die Neigung zu einer größeren Annäherung

an die römische Kirche kund. Hicks, ein mürrischer Mann, der eben an der Spitze der Jakobiten-Partei stand, hatte in mehreren Büchern die Ansicht aufgestellt, daß in dem Abendmahle ein eigentliches Opfer Statt fände, und hatte bei vielen Gelegenheiten unsere Abneigung gegen das Pabstthum zu verringern gestrebt. Die Suprematie der Krone in kirchlichen Dingen und die Art, in welcher die Reformation betrieben wurde, war öffentlich verdammt worden. Ein Brett hatte eine Predigt auf mehreren Kanzeln Londons gehalten, die er auch späterhin drucken ließ, worin er die Nothwendigkeit priesterlicher Absolution in einer Art einschärfte, die weit über das, womit man in der römischen Kirche das Gleiche in Schutz nahm, hinausging: er sagte, keine Reue könne ohne dieselbe etwas nützen und behauptete, daß der Priester mit derselben Macht der Vergebung bekleidet wäre, wie unser Heiland selbst. Man stellte deßwegen in dem Unterhause den Antrag, die Sache einer nähern Prüfung zu würdigen, aber sie wurde so übel unterstützt, daß man sie fallen ließ.

„Noch eine andere Meinung, die Ungiltigkeit der Laientaufe betreffend, trat damals hervor und mehrere Bücher sind darüber geschrieben worden. Doch war dieser Streit keine Spielerei mehr, als man nach dieser Ansicht, da die Lehrer unter den Dissenters für Laien galten, sie und ihre Gemeinden zum zweiten Male zu taufen begehrte. Dodwell gab dazu den ersten Anstoß.... Keiner, glaubte er, könne selig werden, außer wer durch die Sakramente ein bundesgemäßes Recht darauf hätte und daß diese die Siegel des Bundes wären: alle, welche ohne die Sakramente starben, überließ er somit den durch den Bund nicht verbürgten Gnadenhandlungen Gottes. Er fügte noch hinzu, daß keiner ein Recht hätte, die Sakramente auszutheilen, ausgenommen die, welche dazu den Auftrag erhielten, und dieses wären die Apostel und nach ihnen die Bischöfe und die durch dieselben ordinirten Priester. Es folgte daraus, daß Sakramente, von anderen verwaltet, keine Kraft hatten. Diese Ansichten verfolgte er

so weit, daß er behauptete, die Seelen der Menschen wären von Natur sterblich, erst in der von bischöflich ordinirten Personen verrichteten Taufe würde die Kraft, die da unsterblich macht, mitgetheilt. Und doch führte er nach alle dem, was die bischöfliche Funktion so hoch emporhob, den Ursprung jener Herrschaft nicht auf eine Anordnung oder einen Ausspruch in der Schrift zurück, sondern war vielmehr der Meinung, daß sie im Beginne des zweiten Jahrhunderts nach dem Tode der Apostel eingesetzt worden sei. Sehr zweifelhaft schrieb er über die Zeit, zu der der Canon des neuen Testaments abgeschlossen worden; er glaubte es sei nicht vor dem zweiten Jahrhunderte geschehen und nahm an, daß sich bis zu der Zeit, welcher er den Ursprung des Episcopats zuschrieb, eine außergewöhnliche Inspiration in den Kirchen erhalten habe. Dieses seltsame und unsichere System stand bei uns in großem Ansehen; und die Nothwendigkeit der Sakramente und die Ungiltigkeit kirchlicher Functionen, wenn sie Personen, die nicht bischöflich ordinirt waren, verrichteten, ward von vielen mit großem Beifalle aufgenommen. Es galten sonach die Dissenters nicht mehr für Christen, und alle Gedanken, dieselben mit uns zu versöhnen, waren weit aus dem Auge gerückt; auch wurden mehrere kleine Schriftchen unter dem Volke verbreitet, um die Nothwendigkeit einer abermaligen Taufe derselben zu beweisen, und darzuthun, daß sie sich im Zustande der Verdammung befänden, bis sie vollzogen wäre."

Es leuchtet ein, daß die Episcopalen mit diesen hyperkatholischen Ansichten den protestantischen Boden gänzlich verließen, und in der bischöflichen Kirche selbst trat schon frühe eine Partei gegen sie auf. Diejenigen, welche so fest an der Lehre und Verfassung der Staatskirche hingen, daß sie die außerhalb derselben stehenden, namentlich die protestantischen Dissenters, nicht einmal für Christen wollten gelten lassen, bildeten die high church party, jene aber, welche in Beziehung auf den Dissent gemäßigteren Ansichten huldigten, die low church party. Beide Parteien waren mehr politischer, als kirchlicher

Revolution klar sich herausstellte. Eine solche Verbindung gewährte dem König keine feste Basis und dauerhafte Sicherheit, sondern er konnte sich nur da wohl fühlen, wo die Vereinigung der höchsten weltlichen und geistlichen Macht in seiner Person als Glaubensartikel galt, und streng conservative Grundsätze mit allem Nachdrucke geltend gemacht wurden. Auf der andern Seite hatte der größtentheils strengkirchliche Adel, als er keinen Wechsel der Dynastie mehr erwarten durfte, ein Interesse dabei, die königliche Macht zur Erhaltung und Förderung der Staatskirche in ihrem ursprünglichen Bestand zu benützen.

Die Kirche in England ist nämlich neben der Flotte und dem Landheer eine Versorgungsanstalt für die jüngeren Söhne des Adels. Bei der Einführung der Reformation in England beschränkte sich die Säcularisation beinahe ausschließlich auf die Aufhebung der Klöster; die Bisthümer, Prälaturen und Pfarreien hingegen behielten auch unter der neuen Ordnung der Dinge ihre früheren, im Durchschnitt sehr reichen Einkünfte. Der Adel nahm deßhalb die höheren und fetteren Pfründen für sich in Beschlag, und so ist die englische Aristokratie bei jeder Veränderung der Staatskirche wesentlich betheiligt. Der Erzbischof von Canterbury als **Primas of all England** rangirt gleich hinter den Herzogen von königlichem Geblüt, und alle Bischöfe haben mit den Baronen des Reichs gleichen Rang und sitzen als Peers im Oberhause. Daß solche Stellen, schon des damit verknüpften Ranges wegen, fast nur mit Männern aus den höchsten Familien des Landes besetzt werden, läßt sich begreifen; aber auch die übrigen bessern Pfründen sind meist in den Händen des Adels. Das Patronatsrecht ist größtentheils zwischen den Bischöfen, den Domcapiteln, den beiden Universitäten und dem Adel getheilt. Bischöfe und Domcapitel aber gehören gleichfalls dem Adel an, und Adelige sitzen auch in den Colleges der beiden alten Universitäten, so daß also der Adel in England beinahe ausschließlicher Nutzeigenthümer des Kirchenvermögens ist, und

der Nepotismus hier so offen getrieben wird, daß man nicht einmal mehr Anstoß daran nimmt. Bedenkt man nun, daß die Geistlichen der Dissenters gänzlich von ihren respectiven Gemeinden erhalten werden müssen, so konnte eine die Dissenters begünstigende und sich stark fühlende Regierung leicht auf den Gedanken kommen, die protestantischen Gemeinden an dem Kirchengute Theil nehmen zu lassen, und das Einkommen der Staatskirche oder des Adels zu verringern. Dieß zu verhindern gebot das Interesse des Adels, und so ist hinlänglich erklärt, warum sich die Torys der Staatskirche unter Georg III mit der Regierung versöhnten.

Nachdem die Staatskirche nicht mehr je nach der persönlichen Neigung des Regenten zwischen Katholicismus und Protestantismus hin und her geschleudert wurde, nachdem sie sich sogar unter Georg III, wenn auch mit vorherrschendem protestantischem Colorit, völlig consolidirt hatte, stellte es sich heraus, daß sie den religiösen Anforderungen keineswegs Genüge leiste. Von ihrer innern Beschaffenheit abgesehen, muß die Hauptschuld dieser traurigen Thatsache auf Rechnung der Geistlichkeit gesetzt werden, welche ihrem Berufe durchaus nicht entsprach. Eigentliche Seelsorge auszuüben hielten die adelichen Inhaber der reichen Pfründen unter ihrer Würde; sie überließen dieses Geschäft Vikarien, welche sie gewöhnlich schlechter bezahlten, als ihre Kammerdiener; und wenn sie auch an den Orten ihrer jeweilen Beneficien residirten, so hielten sie die Ausübung ihrer geistlichen Pflichten doch nur für Nebensache, ihre Hauptsorge war und ist jetzt noch darauf gerichtet, sich ihrer Geburt und ihrem Range gemäß zu benehmen. Die ganze Sorge der Hochkirchlichen, sagt ein Artikel der Times (Hist. polit. Blätter, 1844. S. 358), erschöpft sich in Eifer für die Erhaltung, die weltliche Pracht und Würde der Staatskirche; das höchste Verdienst eines Geistlichen ist nach seiner Ansicht dieß, daß Alles an ihm gentlemännisch (gentlemanlike) sei; Pomp und Ceremonie in kirchlichen Dingen gestattet er, aber es ist der Pomp

und das Ceremoniell des Salons, nicht der Kirche. Die Einkünfte der Kirche sind, wie er wähnt, nicht dazu bestimmt, zum Besten der Pfarrgemeinde verwendet zu werden, und den Pfarrer in Stand zu setzen, reichlich Almosen zu geben, sondern nur, ihm größeres Ansehen zu verleihen, und ihn zu befähigen, daß er sich in guter Gesellschaft bewege." Wenn die anglikanischen Geistlichen ihre Aufgabe in solcher Weise begriffen, so darf freilich auch die Thatsache nicht befremden, daß sie sich gänzlich unfähig erwiesen, die religiöse Erziehung der Volksmassen zu besorgen. Hunderttausende finden sich noch gegenwärtig in den großen Städten sowohl als in den Manufakturdistrikten Englands, welche nicht den geringsten religiösen Unterricht erhalten haben und erhalten, welche ohne alle Religionsübung alt werden und in grenzenloser Unwissenheit aus dem Leben scheiden. Charakteristisch aber auch schrecklich ist die Anekdote von dem Fabrikarbeiter, welchen ein Prediger fragte, ob er etwas von Jesus Christus wisse, und der dann an seine Kameraden die Frage richtete, ob ein gewisser Jesus Christus hier auf Arbeit sei. Noch vieles Andere, was der anglikanischen Geistlichkeit obläge, wird von ihr vernachläßigt und zum Theil von Laien-Vereinen besorgt. So ist z. B. das Begräbnißwesen großentheils in den Händen eigener Gesellschaften (der cemetery Companies), für welche dasjenige, was selbst bei Juden und Türken ein religiöser Akt ist, einen Zweig der Industrie bildet.

Weiter muß bemerkt werden, daß die englische Staatskirche im Verlaufe des achtzehnten Jahrhunderts von dem feinen Gifte des Rationalismus, mit welchem die ganze Atmosphäre jenes Zeitalters geschwängert war, auch nicht unafficirt blieb. Zwar konnte der Rationalismus bei den Anglikanern, weil sie nur halbe Protestanten sind, zu keiner consequenten Entwicklung gelangen, sondern blieb bei einem großen Theil derselben im Latitudinarismus stecken; allein er lockerte doch das Band der kirchlichen oder dogmatischen Einheit, und war die weite Pforte, durch welche Lauheit,

Indifferentismus und Unglaube bei Geistlichen sowohl als Laien in einem Grausen erregenden Grade in die Staatskirche eindrangen. Synoden wurden seit der Reformation keine mehr gehalten, und der Episcopat fühlte sich auch nicht zu dem Versuche aufgefordert, durch solche dem kläglichen Zustande abzuhelfen. Unter ihm selbst herrschte schon von früher her eine völlige Anarchie der Lehre, indem der eine Bischof arminianisch der andere calvinistisch gesinnt war, und bei der oben erwähnten Vernachlässigung des geistlichen Amtes von Seiten der Inhaber mußte es am Ende des vorigen Jahrhunderts dahin kommen, daß die Staatskirche im Formwesen fast ganz erstarrte, und die schreiendsten Mißbräuche zu Tage kamen. Allgemeines Aergerniß, Machtlosigkeit und Verachtung des Clerus waren die Folgen, welche denn aber auch eine bedeutende Reaction hervorriefen.

Schon in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hatte die Beschaffenheit der Staatskirche das Auftreten der Methodisten (von ihrer abgemessenen pedantischen Lebensweise so genannt) veranlaßt, welche unter Beibehaltung der anglikanischen Glaubensartikel, Kirchenverfassung und Liturgie durch häufiges Fasten, besondere Betstunden, Bibellesen und öfteres Communiciren vorzugsweise einen ascetischen Charakter entwickelten, und die religiöse Belebung der Volksmassen durch Unterricht und die Beredtsamkeit ihrer meist wandernden Prediger sich zur Aufgabe setzten. Unter methodistischen Einflüssen bildete sich zu Ende des vorigen und im Anfang des jetzigen Jahrhunderts, durch den vorher geschilderten kläglichen Zustand der Staatskirche hervorgerufen, eine Partei, welche sich die evangelische nannte. Alle diejenigen Gemüther nämlich, in welchen noch Sinn und Liebe für das Religiöse zurückgeblieben war, gleichviel ob der bischöflichen Kirche oder den Gemeinden der Dissenters angehörend, verbanden sich zu neuer Belebung und Verkündigung des Evangeliums, und damit die heterogenen Elemente, welche sich in dieser **evangelical party** zusammenfanden, nicht alsbald wieder die Ursache einer Auflösung der Partei oder einer Zersplitterung der gemeinsamen

Kräfte würden, so stellte man als negatives Princip die Regel auf, daß man von allen kirchlichen und dogmatischen Differenzen, welche unter den einzelnen Theilnehmern obwalteten, absehen, und dem Evangelium auf dem Wege der Praxis Geltung verschaffen wolle. Der gemeinschaftliche Glaube an Jesum Christum, den Sohn Gottes und Erlöser der Menschen, sollte das einigende Band seyn, und das Ziel der gemeinschaftlichen Thätigkeit die Verbreitung dieses Glaubens. „Wir sind einig in der Uneinigkeit (we agree to differ), einig in der Gesinnung bei allen dogmatischen Verschiedenheiten," ist der Wahlspruch der Evangelicals. Mit sehr bedeutenden Geldsummen sorgten dieselben für Verbreitung von Bibeln und Traktaten, pflegten die Missionen, und widmeten auch dem Unterricht und der Erziehung große Aufmerksamkeit. Es läßt sich nicht läugnen, daß sie besonders in der ersten Zeit ihres Auftretens Großes leisteten, allein eine derartige Union trägt die Keime ihrer Auflösung stets in sich selber, und so haben denn auch die verschiedenartigen Elemente der evangelical party bald angefangen, sich geltend zu machen. Die zur Partei gehörenden Anhänger der Staatskirche machten den Dissenters wohl Complimente, wenn sie deren Unterstützung zur Erreichung religiöser oder politischer Zwecke nöthig hatten, vermieden aber jeden näheren Verkehr mit ihnen sorgfältig. So lösten sich die heterogenen Bestandtheile der Partei zuerst innerlich, und jetzt beginnen sie auch, sich äußerlich zu trennen. Fragt man, wie sich die Evangelischen namentlich aus der Staatskirche zu den streng bischöflichen verhalten, zu welchen sie doch einmal einen Gegensatz bilden wollten, so läßt sich hierauf keine bestimmte Antwort geben, denn die Forderungen dieser Partei stufen sich in zahlreichen Nüancen von einer bloßen Reform der schreiendsten Mißbräuche in der bischöflichen Kirche bis zu dem Radicalismus der protestantischen Dissenters ab; nur das ist gewiß, daß durch die evangelischen Anhänger der Staatskirche das protestantische Element der letzteren abermals eine bedeutende Kräftigung empfing.

Als nun in den dreißiger Jahren die Whigs, die politischen Verbündeten der Evangelicals am Staatsruder saßen, suchten sie die gemäßigteren Principien derselben zu verwirklichen und ihren Forderungen gesetzliche Kraft zu verleihen. Sie machten den Dissenters sowohl als den römischen Katholiken mehrere Zugeständnisse, waren auch geneigt, Abänderungen in der Liturgie zu treffen und andere Neuerungen einzuführen; was jedoch von ihrer Seite der Existenz der bischöflichen Kirche die größte Gefahr zu bringen schien, war die Aufhebung einer nicht geringen Anzahl Bisthümer und reicher Pfründen in Irland, worauf ähnliche Beschränkungen auch in England erwartet wurden. Das hieß die strengen Episcopalen an ihrer einzig verwundbaren Seite angreifen; was der gänzliche innere Zerfall der Staatskirche nicht bewirkt hätte, bewirkten die Regierungsmaßregeln der Whigs: die Hochkirchlichen wurden aus ihrer Indolenz und Lethargie aufgeschreckt, denn sie hatten jetzt pro aris et focis zu kämpfen. Diejenigen, welche in den beiden Häusern des brittischen Parlaments saßen, leisteten dem Ministerium den hartnäckigsten Widerstand, so daß es eigentlich nur Halbes zur Ausführung bringen konnte, und in den letzten Jahren seiner Amtsführung in seinem Eifer erkaltete.

Inzwischen waren die Begünstigungen, welche es der evangelischen Partei und damit dem protestantischen Elemente der Staatskirche gewährt hatte, doch zu bedeutend, wenigstens in den Augen der strengen Episcopalen, als daß sie nicht eine dem Katholicismus zugewendete Reaction hätten hervorrufen müssen. Immer, wenn der englischen Staatskirche ein lebendigeres Selbstbewußseyn aufging, mußte auch ihre bedenkliche unvermittelte Stellung zwischen Katholicismus und Protestantismus oder der ursprüngliche Zwiespalt zum Vorschein kommen, und wenn vorher das eine Element präponderirt hatte, so bestand die Reaction darin, daß sofort das entgegengesetzte Element hervorgehoben und auf Kosten des früheren nach Möglichkeit begünstigt und geltend gemacht wurde.

Hiermit haben wir den Keim oder den eigentlichen und nächsten Ursprung des Puseyismus angegeben, denn derselbe ist Nichts Anderes, als die neueste Reaction, welche die englische Staatskirche zu Gunsten des Katholicismus erfahren hat, weil das vorher präponderirende und von dem Ministerium der Whigs unterstützte protestantische Element ihre Existenz zu bedrohen schien.

Diese neueste Reaction ging von dem Oxforder Klerus aus, und es läßt sich nicht läugnen, daß die begonnene Schmälerung der Einkünfte der Staatskirche der Hauptgrund ihres Entstehens war. John Keble, Mitglied des Oriel College an der Universität Oxford, erklärte in einer am 14. Juli 1833 gehaltenen Predigt geradezu, es werde auf dem bisher betretenen Wege „die apostolische Kirche verlassen, entwürdigt, ja mit Füßen getreten und beraubt werden von dem Staate und dem Volke Englands;" ja in Berücksichtigung der Begünstigungen, welche die Katholiken vorzüglich durch die Emancipation so wie auch die Dissenters erfahren hatten, und welche in die zum Schutze und zur ausschließlichen rechtlichen Existenz der Staatskirche errichteten Bollwerke bedeutende Risse brachten, wurde eine solche Lage der Dinge sogar für eine „National-Apostasie" erklärt.

Uebrigens konnten die Oxforder Theologen, eben weil sie Theologen und wissenschaftlich gebildete Männer waren, unmöglich bloß die Gefährdung der äußeren Stellung der Staatskirche ins Auge fassen, ohne zugleich auch deren innere Beschaffenheit zu berücksichtigen. Sie konnten den im Vorausgehenden von uns geschilderten Zustand nicht ignoriren; sie konnten sich nicht verhehlen, daß unter dem Einflusse des immer weiter um sich greifenden Indifferentismus der ersten Decennien unseres Jahrhunderts das rein christliche, das katholische Element der anglikanischen Kirche, immer mehr in den Hintergrund getreten, und daß namentlich der Grundpfeiler des Katholicismus, die Idee der Kirche, welche das kostbarste Kleinod der anglikanischen Orthodoxie ist, nach

und nach aus dem Gedächtnisse des Volkes verschwunden sei; mit andern Worten, die Oxforder Theologen konnten sich nicht darüber täuschen, daß das Bewußtseyn einer einigen, zusammenhängenden und festen Lehre unter den Episcopalen sich verloren habe, und daß man mit raschen Schritten einer völligen dogmatischen Auflösung entgegengehe. Hiezu kam als Folge der immer mehr zunehmende Unglaube, besonders der sogenannten gebildeten Klassen, die außerordentliche Vermehrung der separatistischen Parteien, und die nicht zu verkennende völlige Ohnmacht der anglikanischen Kirche, welche insbesondere auf die Bevölkerung der großen Städte beinahe gar keinen Einfluß mehr ausübte u. s. w.

In dieser traurigen Lage faßten mehrere Oxforder Theologen den Entschluß, die von allen Seiten bedrängte Staatskirche zu vertheidigen, Alles aufzubieten, um ihre Existenz zu sichern, und ihr selbst neue Lebenskraft zu verleihen. Die erste Versammlung dieser Theologen zu dem angegebenen Zweck fand im Sommer des Jahres 1833 Statt, und sie erkannten sogleich, daß der anglikanischen Kirche nur von Innen heraus, durch eine Restauration der Lehre und der selbst bis auf die Erinnerung entschwundenen Disciplin geholfen werden könne. Sie beschlossen deßwegen, freilich mit einem merkwürdigen Sprunge nach rückwärts, die Grundlagen der Laud'schen Schule zu adoptiren, und durch das Organ der Presse vor Allem auf die Geistlichen einzuwirken, um dieselben für die Entwicklung jener Grundlagen zu gewinnen, und den unterscheidenden Lehren der anglikanischen Kirche im Gegensatz zum Katholicismus wie Protestantismus neues Leben einzuhauchen. So entstanden die **Tracts for the times** oder die zeitgemäßen Abhandlungen, welche im Januar 1841 mit der 90sten, die für gar zu katholisch galt, auf den Wunsch des Bischofs von Oxford aufhörten. Außerdem erschien eine Menge anderer Schriften derselben Tendenz, namentlich Predigten, welche die praktische Seite der neu aufgefrischten Doktrinen hervorhoben und Pflichten einschärften, von denen man seit langer Zeit

auf den Kanzeln Nichts mehr gehört hatte, als da sind die Selbstverläugnung, die Abtödtung des Fleisches, das Fasten, Almosengeben, der Gehorsam gegen die Kirche, die Achtung für den Cultus und alles Heilige u. s. w.

Indem die Orforder Theologen solchergestalt das katholische Element der anglikanischen Religion geltend machten, ohne jedoch das protestantische derselben aufgeben zu wollen, indem sie vielmehr diese Religion nach Lehre und Verfassung auf das christliche Alterthum zurückzuführen suchten, mußten sie nothwendig immer tiefer in das Gebiet des eigentlichen Katholicismus gerathen, und die **Via media** zwischen Katholicismus und Protestantismus, auf der sie zu wandeln glaubten, war nach dem Verfasser der Abhandlung „**Puseyism, or the Oxford Tractarian School in the Edinburgh Review, April 1843.**“ Nichts mehr und Nichts weniger, als die nun aufgegrabene und gangbar gemachte „alte Römerstraße.“ Keiner der Orforder Theologen hat wohl im Anfange geahnt, wie weit sie in der rückläufigen Bewegung selbst wider ihren Willen geführt werden würden. Von einer Position wurden sie in die andere gedrängt, und das Bestreben, diese und jene Postulate des Protestantismus neben den katholischen Lehren zu behaupten, mußte ihnen um so mehr mißlingen, je weiter sie in der Erforschung des christlichen Alterthums fortschritten. Offen bekannte der talentvollste Repräsentant der neuen Schule Dr. Newman: „Unsere Lage gewinnt ein immer schwierigeres Ansehen an einem Orte, wie diese Universität ist, wo eine große Menge geschickter Leute versammelt ist, die, ohne schlimme Absicht, immer die äußersten Folgerungen aus unsern Principien ziehen, und uns zwingen, Ja oder Nein zu sagen, ohne daß wir es wollen.“

II.

Das System der Puseyisten.

Indem wir uns nun anschicken, das System der Puseyisten in Kürze darzustellen, müssen wir im Voraus bemerken, daß

in der Entwicklung desselben im Einzelnen noch große Ungleichheit Statt findet, weil die tiefer blickenden Theologen die schwächeren an Einsicht bald überflügelten, und nicht wie diese, vor den Consequenzen zurückbebend, auf halbem Wege glaubten Halt machen zu dürfen. Es kann sich also hier nur von den Lehrsätzen handeln, welche die Koryphäen der neuen Schule in ihren Schriften niedergelegt haben, namentlich in den erwähnten **Tracts for the times**, wobei noch die beiden Hauptzeitschriften der Partei, der **Christian Remembrancer** und der **British Critic** in Berücksichtigung kommen. Weaver hat in seiner Schrift gegen den Puseyismus die Orforder Lehre deutlich und vollständig, wie er behauptet, aus den eigenen Schriften ihrer Urheber dargelegt, und so glauben wir am Sichersten zu gehen, wenn wir ihn, so weit er ausreicht, im Nachfolgenden als Hauptquelle benützen. Er hat 22 Lehrsätze oder Thesen ausgehoben, und jede Thesis mit den erforderlichen Beweisstellen belegt; weil uns aber seine Zusammenstellung nicht entspricht, müssen wir behufs einer wissenschaftlichen Darstellung eine andere Ordnung befolgen, so daß wir jeden Satz da einreihen, wo er im Organismus des Systems am Platze zu seyn scheint.

Es dünkt uns rathsam, vorerst die Stellung zu bezeichnen, welche sich die orthodoxen Anglikaner zwischen Katholicismus und Protestantismus vindiciren, um besser beurtheilen zu können, wie sich die Orforder Lehre zu jener der Staatskirche verhalte, und in wie weit die neue Schule über ihren ursprünglichen Zweck, den Bestand der Staatskirche zu vertheidigen, hinausgeführt worden sei. Dr. Hook, Pfarrer zu Leeds, selbst ein Anhänger des Puseyismus, der sich auch als Schriftsteller ausgezeichnet hat, sagte in einer Predigt unter Anderm Folgendes:

„Von der Reformation an bis auf unsere Tage hat sich der Zweig der katholischen Kirche, welchem wir angehören [1]),

---

1) Man vergleiche S. 219.

immer zur Ehre gerechnet, zwei Extreme zu vermeiden, auf der einen Seite das Extrem des Katholicismus, welches der Papismus ist, auf der andern das Extrem des Protestantismus, welches wir den Ultraprotestantismus nennen können. Eine Verbindung mit der einen oder der andern dieser extremen Parteien ist, wenigstens vor der Hand unmöglich. Unsere Liturgie ist ein bleibendes Hinderniß unserer Vereinigung mit den Ultraprotestanten; denn sie ist entschieden katholisch. Es ist bekannt, wie sehr sich die Protestanten des Continents sowie unsere Dissenters über den antiprotestantischen Charakter dieses Formulares beschweren. Sie machen uns unsere Ceremonien zum Vorwurfe, welche, bei strenger Beobachtung, unsern Tempeln mehr das Ansehen römisch-katholischer, als protestantischer Gotteshäuser geben; sie bemerken mit Recht, daß unsere Priesterkleidung nicht protestantisch, sondern katholisch ist. Sie tadeln die Absolutionsformel, deren sich der anglikanische Priester unter gewissen Bedingungen zu bedienen berechtiget ist: „Kraft der mir von unserm Herrn Jesu Christo übertragenen Vollmacht absolvire ich dich von allen Sünden im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes." Sie sagen, er bediene sich derselben Auctorität und derselben Worte, wie der Priester der römischen Kirche, und sie haben Recht. Der Sinn dieser Worte kann nicht zweifelhaft seyn, weil sich in der Liturgie von der Einsegnung (Priesterweihe) der anglikanische Bischof wie der römische, die Gewalt beilegt, demjenigen, welchen er einsegnet, den heiligen Geist mitzutheilen, und zwar damit er Sünden vergeben könne. „Empfange den heiligen Geist. Wem du die Sünden vergibst, dem sind sie vergeben, und wem du sie behältst, dem sind sie behalten." Die Ultraprotestanten werfen uns vor, wir hätten in unserer Liturgie der Taufe die Wiedergeburt durch den Geist mit der Wiedergeburt durch die Taufe identificirt. Sie beklagen sich ferner darüber, daß unser Katechismus lehre, „der Leib und das Blut Christi werde im heiligen Abendmahl von den Gläu-

digen wahrhaft und wirklich genommen und empfangen," eine Behauptung, welche ihren Begriffen von diesem Sakramente widerspricht... Und so könnten wir noch manche ähnliche Klagen anführen.

„Aber eben so unmöglich ist eine Vereinigung mit den römischen Katholiken. Wenn unsere Liturgie einer Vereinigung mit den Ultraprotestanten im Wege steht, so verhindern uns die 39 Artikel an einer Vereinigung mit denjenigen, welche dem Concilium von Trient huldigen und die Oberherrlichkeit des Pabstes anerkennen. Wie könnten wir uns mit Rom vereinigen, so lange es bleibt, was es ist, und wir gegen das Fegfeuer, gegen den Ablaß, gegen die Anbetung (?!) der Bilder und Reliquien und gegen die Anrufung der Heiligen protestiren (Art. XXII)? Während wir gegen die Ultraprotestanten die Lehre von der wirklichen Gegenwart behaupten, verwerfen wir gegen die römischen Katholiken die Lehre von der Transsubstantiation, und verdammen die Sitte, das Sakrament emporzuheben und anzubeten, als nicht nur dem Gebrauche der ursprünglichen katholischen Kirche, sondern auch der Schrift widersprechend (Art. XXVIII); wir erklären, daß man ohne den Glauben den Leib und das Blut des Herrn nicht empfangen könne (Art. XXIX); wir wollen, daß die Kommunion unter beiden Gestalten ausgetheilt werde (Art. XXX); wir sprechen für die Bischöfe, Priester und Diakone das Recht an, sich zu verehelichen (Art. XXXII); und wir erklären, daß der Bischof von Rom keinerlei Auctorität in England besitzt (Art. XXXVII). Niemand kann es läugnen, der redlichen Herzens ist, daß diese Artikel nicht einige der charakteristischen Doctrinen der romanistischen Theologie verdammen, zu verdammen bestimmt sind und um dieser Verdammung willen unterschrieben werden. So lange das Formular unserer Kirche bleibt, kann von einem Frieden mit Rom nicht die Rede seyn."

Im System des Puseyismus, zu welchem wir jetzt übergehen, nimmt die Lehre von der Kirche die erste Stelle ein.

Die Kirche ist nach katholischer Auffassung diejenige göttliche Anstalt, in welcher Jesus Christus mit seinem Erlösungswerke durch alle Zeiten hindurchgeht, und die zugleich alle jene Thätigkeiten übt, durch welche das objective Erlösungswerk unaufhörlich an den Menschen vermittelt wird, oder, mit andern Worten, durch welche die Früchte des Erlösungswerkes den einzelnen Mitgliedern der Kirche fortwährend zugewendet werden. Nach vollbrachter objectiver Welterlösung zog sich der Erlöser nicht von der Menschheit zurück, sondern er wollte bei ihr bleiben bis ans Ende der Zeiten, damit die objective Erlösung bei jedem seiner Anhänger eine subjective werde, und zu diesem Zwecke stiftete er die Kirche. Fortsetzung und Vermittlung des Erlösers und seines Werkes in der Menschheit sind daher die beiden Hauptmomente der Kirche, und ihre Grundbestimmung so wie ihr Grundwesen geht darin auf, Vermittlerin der Wahrheit und des Lebens aus Gott so wie der davon abhängigen Seligkeit zu seyn. Christus übt auch nach seinem Rückgang zum Vater fortwährend alle jene Thätigkeiten aus, die er als Erlöser auf Erden ausübte, und so besteht die Fortsetzung seiner und seines Werkes in der Fortsetzung seiner drei Aemter, des königlichen, prophetischen und hohenpriesterlichen Amtes. Er ist von der Kirche das Haupt oder der König, aber die königliche Thätigkeit concentrirt sich darin, daß die prophetische und hohepriesterliche sich an der Menschheit vollzieht, d. h. letztere von Irrthum und Sünde befreit. Die Fortsetzung des prophetischen Amtes Christi ist in seiner Stiftung des Lehramtes und die Fortsetzung des hohenpriesterlichen Amtes in seiner Stiftung des Priesteramtes in der Kirche enthalten. Beide Aemter hat Christus nicht allen Gläubigen übertragen, sondern nur denjenigen Personen, welche zu ihrer Ausübung unmittelbar oder mittelbar von ihm die Vollmacht erhalten hatten, also zunächst den Aposteln, dann ihren Nachfolgern, so wie denjenigen Personen, welche unter ihrer Aufsicht und

Leitung zur Verwaltung der beiden Aemter in größerem oder geringerem Umfange abermals berufen und bevollmächtigt waren.

In diesem Sinne (von einer weiteren Ausführung können wir hier vorläufig abstrahiren) fassen denn auch die Puseyisten den Begriff der Kirche, und tragen ihn ohne Weiteres auf die de facto existirende anglikanische Kirche über, welcher sie sofort auch die vier bekannten Merkmale der Einheit, Katholicität, Apostolicität und Heiligkeit zueignen. In der Uebersetzung des apostolischen Symbolums im Common-prayer-book sind die Worte sanctam ecclesiam catholicam (the Holy Catholic Church) geradezu beibehalten worden, aber ihre wahre Bedeutung war im Verlaufe der Zeit dem Bewußtseyn der Anglikaner gänzlich entschwunden. Lange vor dem Auftreten der Orforder Schule äußerte ein seither mit Tod abgegangener anglikanischer Geistlicher, Sikes, gegen einen jüngern Freund die merkwürdigen Worte: „Es scheint mir, als könnte ich Ihnen etwas sagen, was Sie wegen Ihrer Jugend wahrscheinlich noch erleben, ich aber wohl nicht mehr sehe, da ich ohne Zweifel bald vom Schauplatze dieser Welt abgerufen werde. Wenn ich unser Vaterland durchwandere, sehe ich aller Orten unter der Geistlichkeit eine große Anzahl höchst liebenswürdiger und achtungswerther Männer, von denen mehrere von einem großen Eifer beseelt nur für das Gute zu wirken verlangen. Aber ich bemerke in ihren öffentlichen Vorträgen eine große Lücke, die Vernachlässigung einer großen Wahrheit. Man hört fast nirgends von der heiligen katholischen Kirche reden. Und doch ist diese große Wahrheit ein Artikel unseres Glaubensbekenntnisses, der von der höchsten Bedeutung ist. Früher oder später, vielleicht ehe eine geraume Zeit verstreicht, muß sie ihre Rechte zurückfordern. Gegenwärtig hören wir der Kirche mit keinem Worte erwähnen. Früher oder später wird man von Nichts Anderem mehr reden. Die Verwirrung, in der wir leben, hat ihren Hauptgrund in der Vernachlässigung dieser Doctrin, und wenn sie wieder ins Leben gerufen wird, so wird die

Verwirrung noch größer werden. Wehe denen, welche die Vorsehung dazu berufen wird, sie wieder ans Licht zu fördern! Die Gemüther werden nicht darauf vorbereitet seyn, sie in sich aufzunehmen; sie wird ihnen wie eine ganz neue Lehre erscheinen, und die sie hervorgerufen haben, werden nicht wissen, auf welchen Grund und Boden sie treten und nach welcher Seite sie sich wenden sollen. Niemand wird sie verstehen, von allen Seiten wird man sie falsch beurtheilen, und von einem Ende des Landes bis zum andern wird das Wort Papismus widerhallen." (**Willmann** in der Vorrede zu der Uebersetzung von Pusey's Predigt über das heilige Abendmahl, Regensburg 1844. S. X ff.)

Diese in der That merkwürdigen prophetischen Worte haben sich so zu sagen buchstäblich in den Puseyisten und der von ihnen hervorgerufenen Bewegung erfüllt. Die Puseyisten wandten sogleich ihre Aufmerksamkeit der Lehre von der Kirche zu, und schon in der zweiten Nummer der Tracts for the times, welche sogar den Titel führt „die katholische Kirche" (the catholic Church), sagt der Verfasser unter Anderm Folgendes:

„Entschuldiget mich, wenn ich die Besorgniß ausspreche, daß wir den Artikel unseres Glaubensbekenntnisses, **Eine katholische und apostolische Kirche**, nicht in seiner vollen Bedeutung begreifen. Er ist so wichtig, daß wir ihn in allen Glaubensbekenntnissen von Anfang an finden; denn er enthält eine Thatsache, die wir glauben, und eben darum auch gehörig in Anwendung bringen müssen. Aber was versteht man heutzutage darunter? Nach den vagen Begriffen unserer Zeit will er Nichts weiter sagen, als daß es eine gewisse Anzahl aufrichtiger Christen gebe, die da und dort zerstreut seien. Versteht sich das nicht von selbst? Wer kann es bezweifeln? Wer kann es läugnen, daß es an verschiedenen Orten Leute gebe, welche aufrichtig glauben? Aber was folgt daraus? oder welche Bedeutung kann dieser Umstand haben? Warum sollte er unter die Glaubensartikel aufgenommen

werden, und zwar unmittelbar nach dem Artikel von dem heiligen Geiste? Unstreitig kann der einzig wahre und befriedigende Sinn, den wir diesen Worten geben können, und den ihnen unsere Theologen von jeher beigelegt haben, kein anderer seyn, als daß es eine Gesellschaft gebe, die wir apostolisch nennen, weil sie von den Aposteln gegründet wurde, und katholisch, weil sie allenthalben ihre Aeste ausstreckt nämlich die sichtbare Kirche mit ihren Bischöfen, Priestern und Diakonen. Und dieß ist unstreitig eine höchst wichtige Lehre, denn ist es nicht eine gute Botschaft für die Menschheit, daß uns Christus, als er gen Himmel fuhr, nicht Waisen ließ, sondern besonderen Stellvertretern unter die Obhut gab? „Die Nothwendigkeit an das Daseyn der heiligen katholischen Kirche zu glauben,“ sagt der Bischof Pearson in seiner Erklärung des Glaubensbekenntnisses, „zeigt sich hauptsächlich darin, daß Christus die Kirche als den einzigen Weg zum ewigen Leben eingesetzt hat... Christus hat nie zwei verschiedene Wege eröffnet, um in den Himmel zu gelangen; er hat seine Kirche nicht gegründet, um einen Theil der Menschen selig zu machen, und neben ihr eine andere Anstalt errichtet, um auch den andern selig zu machen. Es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den sie können selig werden, als allein der Name Jesus, und dieser Name ist unter dem Himmel nirgends gegeben, als in der Kirche. Es ist nothwendig, die katholische Kirche zu glauben, weil ein Mensch, der dieser Kirche nicht angehört, keiner angehören kann. Eine Kirche, die sich einen neuen Anfang beilegt, ist keine Kirche.“ Unsere Theologen erklären sich übereinstimmend dahin, „daß die Gemeinschaft mit der Kirche wenigstens für diejenigen, denen die Möglichkeit gegeben ist, daran Theil zu nehmen, zur Seligkeit eben so nothwendig ist, als die Sakramente.“ (Willmann a. a. O. S. XV ff.)

Aus vorstehendem Citat ergibt sich, daß die Puseyisten, wie die Anglikaner überhaupt, in der Lehre von der Kirche alles Gewicht auf das Merkmal der Apostolicität legen, daß

sie ihre Kirche deßwegen für die katholische oder die wahre von Christus gestiftete halten, weil sie in ihrem Episcopat bis zu den Aposteln hinaufreiche, vermittelst welcher die Gläubigen die göttliche Offenbarung des Erlösers erhalten haben. Weil nun Christus bloß den Aposteln und den von ihnen unmittelbar oder mittelbar Bevollmächtigten das Lehr- und Priesteramt übertragen hat, so halten die Puseyisten auch den Unterschied zwischen Klerus und Laien nicht minder streng fest, als die Katholiken. Der anonyme Verfasser der ersten Nummer der **Tracts for the times** redet seine geistlichen Amtsgenossen also an:

„Wenn Regierung und Volk ihren Gott so weit vergessen konnten, um die Kirche zu verwerfen, und sie ihrer zeitlichen Vorrechte zu berauben, auf was wollet ihr euch stützen, um das Vertrauen eurer Heerden zu gewinnen? Bis jetzt seid ihr in eurer Stellung erhalten worden durch eure Geburt, eure Erziehung, euer Vermögen, eure Verbindungen; aber wenn euch diese zeitlichen Vortheile fehlen, was bleibt den Dienern Christi für eine Stütze? Ist das nicht eine Frage, welche die ernsteste Aufmerksamkeit verdient? Ihr wisset, in welch beklagenswerther Lage sich die Gemeinden befinden, deren Kultus nicht vom Staate bestritten wird; wie sehr die Seelsorger der Dissenters von ihren Heerden abhängen. Man möchte fast sagen, sie seien bloße Creaturen derselben. Wäre es euch gleichgiltig, wenn man von euch das Gleiche sagen könnte? Wie können wir das Muster der reinen Lehre bewahren, wenn unser Einfluß einzig und allein von unserer Popularität abhängt?

„Jesus Christus hat gewiß seine Kirche nicht ohne Rechte gelassen, sich bei den Menschen Geltung zu verschaffen. Er ist kein harter Gebieter, der uns befohlen hätte, der Welt den Krieg anzukündigen, ohne uns Vollmachtsbriefe mitzugeben, womit wir uns legitimiren könnten. Es gibt Geistliche, die ihre Auctorität auf ihre bloße Persönlichkeit, andere, die sie auf ihre Popularität, andere, die sie auf ihre Erfolge, wieder

andere, die sie auf die ihnen vom Staat übertragenen Rechte stützen; und ich fürchte, wir haben nur schon zu lange zu den letztern gehört und den wahren Grund unserer Auctorität aus den Augen verloren — die apostolische Nachfolge.

„Wir sind nicht aus dem Fleische geboren, noch aus dem Blute, sondern aus Gott. Unser Herr Jesus Christus hat den heiligen Geist seinen Aposteln gegeben; sie haben wieder ihrerseits denjenigen die Hände aufgelegt, die ihnen nachfolgen sollten; diese haben wieder Andere eingesegnet, und so ist diese heilige Gabe auf unsere gegenwärtigen Bischöfe fortgepflanzt worden, welche uns zu ihren Gehülfen und gewisser Maßen zu ihren Stellvertretern eingesetzt haben.

„Aus demselben Grunde müssen wir nothwendig diejenigen, welche die Weihe nicht auf diesem Wege empfangen haben, als solche betrachten, die sie überhaupt nicht empfangen haben. Denn wenn die Ordination von Gott eingesetzt ist, so ist sie nothwendig, und wenn sie nicht von Gott eingesetzt ist, wie können wir sie anwenden? Also müssen sie Alle, welche sie bewahren und welche sie empfangen, als nothwendig betrachten; denn wenn Gott Gnadenmittel einsetzt, so sind es wirklich Mittel, wodurch wir Gnaden erlangen.

„So handelt denn, meine Brüder, nach den Grundsätzen, welche ihr bekennt. Man soll nicht von euch sagen, daß ihr eine Gabe vernachlässiget, denn wenn der Geist der Apostel auf euch ruht, so ist das gewiß eine köstliche Gabe. „Belebe die Gabe Gottes, die in dir ist.“ (2 Tim. 1, 6) Zeiget, daß ihr einen Werth darauf leget, achtet sie höher, als jene Wissenschaft, jene Erziehung, jenen Rang, wodurch ihr euch die Achtung der Menge erwerbet. Redet zu euren Gemeinden von dieser Gabe. Bald werden euch die Zeitverhältnisse zwingen, davon zu reden, wenn ihr euer Ansehen behaupten wollet. Gehet zur Quelle eurer Auctorität zurück, aber wartet nicht bis ihr von der Welt verlassen werdet. Zeiget von diesem Augenblicke an, daß ihr euch dieses Vorrechtes rühmet, und daß es euch gesetzliche Ansprüche auf die Achtung eurer

Gemeinden giebt. Da und dort hört man die Behauptung, das Volk könne euch eure Gewalt nehmen. Es giebt Leute, welche der Meinung sind, was sie euch gegeben haben, können sie euch wieder nehmen; sie bilden sich ein, diese Gewalt sei an die Güter der Kirche geknüpft, und von diesen Gütern wissen sie, daß sie (wenigstens in politischer Rücksicht) das Recht haben, sich ihrer zu bemächtigen. Mit Einem Worte, sie haben alle möglichen falschen Begriffe von eurer Stellung, und es ist an euch, sie eines Bessern zu belehren." (Willmann a. a. O. S. XII ff.)

Cary schrieb über die apostolische Nachfolge ein eigenes Werk (Apostolical Succession) worin er sagt: „Ich werde zu zeigen suchen, daß die Bischöfe unserer Kirche in geradester Linie Nachkommen der Apostel sind." Dr. Hook erklärte: „das einzige Amt, welchem der Herr seine Gegenwart versprochen hat, ist das der Bischöfe, welche die Nachfolger der zuerst beauftragten Apostel sind und das der übrigen Geistlichkeit, die mit ihrer Bestättigung und unter ihrer Auctorität wirkt." Ferner: „Das Sakrament des heiligen Abendmahls kann nur durch gebührend ordinirte Diener verwaltet werden, und darum ist es nothwendig, bei einer Kirche zu verharren, die eine apostolische Nachfolge besitzt." Keble und Newman sprachen aus: „Die Gabe des heiligen Geistes ist in der Welt allein durch die Episcopalnachfolge bewahrt worden, und Gemeinschaft mit Christo auf einem anderen Wege zu erstreben, heißt das Unmögliche versuchen." (Die Originalcitate bei Weaver S. 16—18.) Aus diesen Behauptungen ergeben sich drei weitere von Weaver aufgestellte und mit Beweisstellen belegte Sätze: 1) „Die Episcopalkirche, wie sie sich in der Kirche von England vorfindet, ist die einzige apostolische Kirche;" 2) „Die Glieder der Episcopalgeistlichkeit haben als die Diener der apostolischen Nachfolge das alleinige Recht, das Wort und die Sakramente zu verwalten;" 3) „Es ist nicht zu erwarten, daß das Wort und die Sakramente auch außerhalb der Episcopalkirche wirksam seyn

können." Daß die Puseyisten hier rein katholische Grundsätze in Anwendung bringen, bedarf kaum der Bemerkung.

Ist die wahre Kirche Christi diejenige, welche in ununterbrochener Reihenfolge bis zu den Aposteln hinaufreicht, so hat sie schon existirt, ehe noch die Schriften des neuen Testaments verfaßt waren. Christus hinterließ bekanntlich seine Lehre nicht schriftlich, und befahl auch den Aposteln nicht ausdrücklich die schriftliche Veröffentlichung derselben, sondern nur die weitere Verkündigung der christlichen Wahrheit. Von der Mehrzahl der Apostel haben wir keine Schriften, und die Verfasser der vorhandenen handelten nicht nach Verabredung und zur Erreichung eines gemeinsamen für die ganze Kirche wichtigen Zweckes, sie beabsichtigten nicht, das ganze System der christlichen Lehre, so wie die ganze heilige Geschichte Jesu in vollendeter Einheit der Nachwelt zu überliefern, sondern die schriftstellerischen Arbeiten des Petrus und Paulus, des Matthäus und Johannes, des Jakobus und Judas, dann der unmittelbaren Apostelschüler Markus und Lukas waren meistens Privatunternehmungen, durch besondere Bedürfnisse und Localverhältnisse hervorgerufen, und über 300 Jahre vergingen, bis der Canon des N. T. geschlossen wurde. Die Lehre Christi pflanzte sich somit anfänglich nur durch das lebendige Wort oder die Tradition fort, welche das **prius** der Schrift ist, eben weil die Kirche geraume Zeit bestand und blühte, ehe die Schriften des N. T. verfaßt waren. Hiernach ruht die Stiftung der katholischen Kirche ursprünglich nicht auf der Schrift, sondern auf der Traditon, welche als das lebendige Evangelium oder als das durch alle Jahrhunderte fortlaufende lebendige Wort des Geistes Gottes, des Lebensprincips der Kirche, deren Gesammtbewußtseyn bildet, welches bei aller Entwicklung ewig dasselbe bleibt. Aus der das Wort Gottes lebendig fortpflanzenden Tradition ist die Schrift selbst erst hervorgegangen, und wenn auch beide, eben weil die Schrift aus der Tradition ist, keinen Gegensatz darbieten und darbieten können, so muß doch zugestanden werden,

daß die Tradition dem Umfange nach größer ist, als die Schrift, und daß deßhalb auch das dem Umfange nach beschränktere und der Zeit nach jüngere Bewußtseyn der Kirche, welches in der Schrift sich ausspricht, nach dem umfangreichsten und ursprünglichsten, welches die Tradition enthält, zu beurtheilen ist; mit andern Worten, daß die Schrift nur in Verbindung mit der Tradition das Gesammtbewußtseyn der Kirche ausmacht, und daß einzig und allein nur dieses Gesammtbewußtseyn die **Norm** oder **Richtschnur des Glaubens** bilden kann. (Staudenmaier's Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, S. 409 ff.)

Für diese katholische Anschauungsweise sind die Puseyisten gleichfalls nicht unempfänglich geblieben, und obgleich Art. VI die Hinlänglichkeit der heiligen Schrift zur Seligkeit ausspricht, so hat doch Weaver aus ihren Schriften den Satz abstrahirt: „Zur Bildung der Glaubensnorm muß mit der Schrift die primitive und katholische **Tradition** verbunden werden.“ **Keble** hat über die primitive oder apostolische Tradition ein eigenes Werk geschrieben (On Primitive Tradition), worin er, die Stelle 2 Tim. 1, 13. 14. besprechend, sich also äußert: „Muß man nicht bei gerechter Betrachtung zugestehen, daß das dem Timotheus Anvertraute etwas von den Wahrheiten, die sogleich schriftlich aufgezeichnet wurden, Unabhängiges und Verschiedenes enthielt? Daß es neben dem Wesen der christlichen Lehre eine gewisse Form, Aufstellung, Auswahl, methodische Anordnung des Ganzen und Ausscheidung der Hauptlehren begriff, also ein gewisses System der kirchlichen Praxis sowohl in Leitung und Disciplin als im Gottesdienst, wovon wir, sei es den einen oder den andern Theil, dessen Nochvorhandenseyn wir zu beweisen im Stande sind, aus eben demselben Grunde gewissenhaft bewahren müssen, aus welchem wir das ehren und behalten, was im eigentlichen Sinne schriftlich heißt, da ja Beides Theile desselben göttlichen Schatzes sind?“ Mit Recht gründet Keble diese Ansicht auf die unbestreitbare Thatsache, daß „die der Sorge des Timotheus anvertrauten Wahrheiten zur

Zeit fast ganz ungeschrieben waren;" er bezieht sich auf 2 Thessal. 2, 15, wo Paulus den Thessalonichern die Ermahnung giebt, an der Lehre festzuhalten, die er ihnen mitgetheilt habe, sowohl mündlich als durch seinen ersten Brief (εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν); ferner auf 1 Joh. 2, 24, wo der Apostel seinen Lesern das Wort, welches sie von Anfang an gehöret, als unveränderliche Richtschnur des Glaubens vorschreibt.

Unter der katholischen Tradition verstehen die Anglikaner die Fortsetzung der apostolischen, wie sie in den Symbolen verkörpert und in den Schriften der Kirchenväter hinterlegt wurde. Da sie dem unmittelbar Vorausgehenden zufolge die mündliche Verbreitung der christlichen Lehre in der ersten Zeit nicht in Abrede stellen, da sie die Tradition vielmehr als Quelle des Glaubens auch ohne die Schrift anerkennen, und ihr im Vergleich zu der letzteren einen größeren Inhalt oder Umfang zuschreiben, so erklärt Newman geradezu: „In dem Sinne, in welchem die Schrift gemeiniglich bis zu diesem Tage gefaßt wird, ist sie nach anglikanischen Principien nicht die Glaubensnorm;" er behauptet vielmehr, daß erst die Bibel und die katholische Tradition zusammen die Glaubensnorm bilden, „denn die katholische Tradition," sagt er, „ist eine göttliche Lehrerin über religiöse Dinge, sie ist das ungeschriebene Wort." (Weaver S. 13 ff.)

Die Tradition kann inzwischen nur in ihrem lebendigen Zusammenhange mit der Kirche Regel des Glaubens seyn. Da der göttliche Geist die Gläubigen zu einer großen Gemeinschaft und zu einem Gesammtleben in der Kirche nicht nur vereinigt, sondern zugleich auch die Seele und der Geist der Kirche ist, so ist er in ihr das belebende Princip der Wahrheit, der verheißene Geist der Wahrheit, der in alle Wahrheit leitet. Durch ihn erfreut sich die christliche Gemeinschaft einer nie versiegenden Inspiration, und diese ist als ewiges Wunder in der Mitte der Kirche der Grund, warum nicht nur der Irrthum stets vertilgt, sondern auch die Wahrheit durch göttliche Thätigkeit, die mit der

menschlichen sich verbindet, unaufhörlich erzeugt und gewirkt wird. Die wahre Anschauung und das wahre christliche Bewußtseyn ist daher ganz nur in der Kirche. Deßwegen kann auch nur diese die Symbole aufstellen, in welchen jene Anschauung und jenes Bewußtseyn sich ausspricht. Die geschehene Offenbarung ist nicht ein schon fertiger und in sich gänzlich abgeschlossener Begriff, vielmehr setzt sie sich selbst in der Art fort, daß sie sich immer wieder aufs Neue erzeugt, und in dieser Erzeugung, wodurch der Horizont sich stets erweitert, sich bestättigt. Eben zu diesem Ende dauert in der Kirche die Inspiration fort; die Entwicklung der Wahrheit steht so nothwendig unter dem Schutze Gottes, wie der Anfang derselben. Daher ist ein ewiges Fortschreiten, ein immer weiteres Entfalten in den verschiedensten Formen wahrzunehmen, und die Theologie irgend einer Zeit ist nur das wissenschaftlich ausgesprochene Bewußtseyn der lebendig sich fortpflanzenden und erweiternden Offenbarung. Die Entwicklung ist aber keine Veränderung. Der Glaube fordert als solcher seine Einheit, und diese ist absolut, unveränderlich. Sie erweist sich als das Beharrliche bei allem Wechsel, und die Kirche hat in ihr selbst ihre wirkliche lebendige Einheit, ihre Continuität und Stetigkeit, ihre Permanenz und Consequenz, so daß ohne die Einheit des Lehrbegriffes die Kirche selbst ihr Fundament, so wie ihren Halt- und Schwerpunkt verlieren würde. Diese, nicht todte, sondern lebendige Einheit, die auf dem Geiste Gottes selbst ruht, kann somit in der Entwicklung nicht verloren gehen, sondern die Einheit kann sich nur offenbaren in ihrem wahren Wesen und in der unendlichen Fülle ihres innern Reichthums. Da indeß diese ewige Einheit bei steter Entwicklung nur in der Kirche wohnt, die das christliche Gesammtbewußtseyn in sich trägt, so kann auch nur die Kirche bestimmen, was in jene Einheit gehört, und was nicht; folglich kann auch sie bloß die heilige Schrift erklären, die aus ihrem umfangreicheren und zugleich ursprünglicheren Be-

wußtseyn hervorgegangen ist. Die Regula fidei ist somit in ihrem sie belebenden Geiste gegeben, und kann nur in ihm gegeben seyn. Wie nur in ihr die ewige Offenbarung Christi und seines Geistes ist, so kann auch nur sie wieder offenbaren und richten, was wahrhaft christlich ist. (Staudenmaier a. a. O. S. 411 ff.)

Diese katholischen Grundsätze erkennen die Puseyisten abermals als richtig an, und Weaver hat aus ihren Schriften den Satz entnommen: „Der Einzelne soll sein Privaturtheil dem Urtheile der Kirche unterwerfen." Keble rühmt die anglikanische Kirche, weil sie „auf der einen Seite an die Schrift als an die Richtschnur und den Schatz aller nöthigen Lehren verweist, auf der andern Seite, so wie es das Concilium von Trent thut, ihre Gelehrten verbindlich macht, die Schrift nach dem Consensus der alten Kirchenväter zu erklären." „Wir machen darauf Anspruch," sagt Knollis, „das Wort Gottes nach den Lehren der heiligen katholischen Kirche in den ersten Zeiten zu erklären, wie man es kürzlich in unsern Glaubensbekenntnissen und Ritualien vorfindet: der Dissenter hingegen wendet und verdreht es zu allen erdenklichen Absurditäten, von dem ungehemmten Mißbrauche ausgehend, nach welchem sich jeder sein Privaturtheil bilden kann." Melvill sagt: „Die Kirche von England gab, als sie sich von den Verderbnissen Roms losmachte, ihre Anhänglichkeit an die katholische Tradition nicht auf, und läßt nicht Jedermann die Freiheit, die Schrift auszulegen, wie er will." Als sehr charakteristisch mag noch folgende Stelle von Hook angeführt werden: „Mehr gewohnt, seine Seele an den Gebeten im Heiligthume und an dem Opfer am Altare zu erheben, als mit Vorurtheilen behaftet die Gründe des Predigers zu prüfen, und gebieterisch auszusprechen, ob er das predige oder nicht predige, was er unter dem „Evangelium" verstehe, folgt er (der Anglikaner) nicht erst dem einen Prediger und dann wieder einem andern, sondern stellt es Gott anheim, nach seiner Vorsehung für ihn einen Seel-

sorger zu wählen, und besucht dann, wo er auch seyn mag, seine Pfarrkirche." „So beschaffen," sagt Hook ferner, „ist der Christ, den die Kirche erziehen möchte, und es würde die Zahl solcher Christen groß seyn, wenn Gottesfürchtige, anstatt sich auf die Untrüglichkeit ihrer eigenen Urtheile zu verlassen, sich in Demuth allein dem Urtheile der Kirche unterordnen wollten." (Weaver S. 14—16.) Diese Ansichten sind allerdings sehr antiprotestantisch, weil Freiheit des Subjekts bei Erforschung des Inhalts und der Auslegung der heiligen Schrift das formale Princip des Protestantismus bildet.

Soll übrigens der einzelne Gläubige sein Privaturtheil über religiöse Dinge dem Urtheile der Kirche als der höchsten Auctorität unterwerfen, so muß die Kirche Organe besitzen, durch welche sie ihre Lehren und Entscheidungen verkündigt und ihre absolute Auctorität geltend macht. Die Puseyisten haben auch diesen Punkt ins Auge gefaßt. Da Jesus Christus den Episcopat und in diesem, unter Ertheilung des heiligen Geistes, das ununterbrochene Lehramt eingesetzt hat, so ist es zunächst der Gehilfe des Bischofs, der Pfarrgeistliche, welchem die kirchliche Auctorität zukommt, sodann der Bischof selbst; doch erscheint die Auctorität hier immer noch als eine relative: die absolut infallible und daher unbedingt anzuerkennende Entscheidung in Glaubenssachen ist nur bei den allgemeinen Concilien. Die Puseyisten sahen wohl ein, daß das versammelte Concilium die in dem Episcopat repräsentirte versammelte Kirche ist, weil in dem bischöflichen Lehramt die alte ursprüngliche Ueberlieferung und in dieser die Reinheit und ungetrübte Wahrheit des Christenthums sich durch alle Zeiten hindurch fortpflanzt.

Mit dieser Lehre von der absoluten Auctorität der Kirche haben die Puseyisten indeß das Gebiet des Anglicanismus überschritten, und namentlich dem XXI. Artikel gegenüber sich in eine sehr peinliche Lage versetzt. Der Artikel erklärt ausdrücklich, daß selbst das von den allgemeinen Concilien als nothwendig Festgestellte weder Kraft noch Giltigkeit habe, wenn

nicht gezeigt werden könne, daß es aus der heiligen Schrift entnommen sei; die Frage aber, ob das von einem allgemeinen Concil Festgestellte wirklich aus der Schrift entnommen ist, wird Jeder nach seiner eigenen Ueberzeugung beantworten wollen, und so stößt der Artikel nicht nur den Satz um, daß die Tradition neben der heiligen Schrift eine Quelle der Glaubensnorm sei, sondern auch den andern, daß der Einzelne sein Privaturtheil dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen habe. In Beziehung auf die allgemeinen Concilien, erklärt der Artikel weiter, daß dieselben irren können, und auch zuweilen geirrt haben, selbst in Dingen, welche Gott angehen. Wie zieht man sich aus dieser Verlegenheit? Hinsichtlich des erstern Punktes, nämlich in Betreff der Vereinbarung der Tradition mit der Schrift und des Privaturtheils mit der Auctorität der Kirche giebt Newman die Auskunft:

„Die Frage ist einfach die, ob und wie weit die Lehre der Kirche apostolisch ist. Könnten wir nun durch Schriftforschung zu einem einstimmigen Resultate gelangen, wie wir hinsichtlich der gewöhnlichen Lebensereignisse alle mit einander übereinstimmen, so wäre es gut; aber da dieß nicht der Fall ist, so müssen wir auf Quellen zurückgehen, die es uns möglich machen, uns zu vereinigen, und eine solche ist, behaupte ich, das kirchliche Alterthum. Die Kirche legt eine Thatsache dar, nämlich apostolische Ueberlieferung, als einen doctrinellen Schlüssel zur Schrift, und das Selbstdenken (private judgement) ergeht sich jenseits der Schranken dieser Tradition .... Die allgemeine Kirche ist nicht nur verpflichtet, die Wahrheit zu lehren, sondern sie wird auch stets göttlich geleitet, dieselbe zu lehren. Die Kirche überliefert den Glauben nicht bloß durch menschliche Mittel, sondern hat auch eine übernatürliche Gabe für diesen Zweck. Es ist offenbar in keiner Weise eine Inconsequenz, wenn man sagt, erstens die Schrift enthalte den seligmachenden Glauben, und sodann, die allgemeine Kirche habe kraft einer göttlichen Gabe denselben stets gepredigt. Wir setzen folglich nicht die Kirche

der Schrift entgegen, sondern machen sie zur Bewahrerin und Auslegerin der Schrift." — „Wir haben so wenig Vollmacht, die Uebereinstimmung des Alterthums zu verwerfen, als die Schrift selbst zu verwerfen; unserem Selbstdenken geschieht so viel oder so wenig Eintrag durch das Joch des katholischen Sinnes, als durch das Joch der Schrift selbst.... Die Schrift wird durch Tradition ausgelegt, die Tradition durch die Schrift bestättigt. Die Tradition giebt einer Lehre die Form, die Schrift giebt ihr das Leben; die Tradition lehrt, die Schrift beweist." (Lechlers Recension von Newman's **Lectures on the prophetical office of the church etc.**, in den Studien und Kritiken, 1841. S. 1043—1045.)

Noch gezwungener, ja man wird wohl sagen dürfen sophistisch ist die Art und Weise, wie Newman den zweiten Punkt oder die Lehre von der Infallibilität der allgemeinen Concilien mit Artikel XXI in Einklang zu bringen sucht. Er sagt: „Daß solche Versammlungen irren können, ist an und für sich wahr — es sei denn, daß sie unter einer höhern Leitung Gottes stehen, welches aber erst bewiesen werden muß, ehe es angenommen werden darf. Allgemeine Concilien können also als solche irren, — es sei denn, daß es in einem besonderen Falle, in Folge eines besondern übernatürlichen Beistandes ihnen verheißen, daß sie nicht irren sollen, ein Fall, welcher außer dem Bereiche dieses Artikels liegt. Eine solche Verheißung ist aber wirklich vorhanden in solchen Fällen, wo allgemeine Concilien versammelt sind, nicht bloß in Folge „fürstlicher Befehle," sondern im Namen Jesu Christi, gemäß der Verheißung des Herrn. — So lange die Concilien irdischer Natur sind, ist natürlich ihre Infallibilität nicht verbürgt, wenn sie aber himmlischer Natur sind, so werden ihre Betrachtungen überwacht, und haben Geltung. In solchen Fällen sind sie katholische Concilien." (Petri, Beiträge zur bessern Würdigung des Wesens und der Bedeutung des Puseyismus, zweites Heft, S. 22 f.) Eine sehr auffallende Exegese. Daß mit diesen

„es sei denn, daß" der Inhalt des Artikels gepreßt und alterirt wird, muß jedem Unbefangenen einleuchten. Sodann, wer soll beweisen, daß ein allgemeines Concil unter einer höhern Leitung Gottes gestanden habe und himmlischer Natur gewesen sei? Dem Privaturtheil kann doch die Entscheidung nicht zukommen; also einer noch über den allgemeinen Concilien stehenden Auctorität. Welches wäre diese? Man könnte sie nur in dem Pabste suchen, aber nicht einmal die Katholiken stellen den Pabst in dieser Weise über das allgemeine Concil, weil der Pabst nur in und durch die Kirche ist, und ohne den lebendigsten Zusammenhang mit dieser keine Existenz hat. So läßt also die puseyistische Lehre von der Kirche die Empfindung zurück, daß sie nicht befriedige, und dieß rührt daher, weil sie die letzte Consequenz, wozu sie doch nothwendig führt, nicht ziehen, d. h. weil sie die Idee des Primats und dessen wahres Verhältniß zum Episcopat und der Gesammtkirche nicht anerkennen will.

Da indessen im Systeme des Puseyismus ein allgemeines Concil die höchste Auctorität in Glaubenssachen ist, so hat Newman in dem berühmten 90sten Tractat versucht, wie wir schon früher erwähnten, die 39 anglikanischen Artikel sogar mit den Beschlüssen des Tridentinums in Uebereinstimmung zu bringen, insofern die Väter zu Trient keine andere Lehre aufstellten, als jene, die zu allen Zeiten in der Kirche recipirt war. Man sollte meinen, ein solches Unternehmen müsse eine Vereinigung der anglikanischen Kirche mit der katholischen bezwecken, allein davon war Newman entfernt, indem er erklärte, er habe bei der Abfassung und Veröffentlichung des Traktats die Absicht gehabt, „die Gewissen derjenigen zu beruhigen, die meinten, daß die 39 Artikel sie daran hinderten, sich zu den Lehren der ersten Kirche zu bekennen." „Wir sind es," sagt er, „der katholischen Kirche wie der unsrigen schuldig, unser Glaubensbekenntniß so katholisch als möglich auszulegen. Indem wir unsern Artikeln eine katholische Auslegung geben, bringen wir sie

in Uebereinstimmung mit unserer Liturgie, und das ist für diejenigen, welche beide Formulare unterschrieben haben, von der höchsten Wichtigkeit." Geschehe dieß nicht, so meint Newman, würden viele Personen ihr Gewissen durch eine Unterschrift belästigen, welche ohne Zögern und Zweifeln vollzogen werden müsse, oder sie würden gar der Versuchung erliegen, sich der römischen Kirche anzuschließen. Je mehr Uebertritte zur letzteren in England Statt fanden, desto eifriger behaupteten die Puseyisten, es sei keine dringende Nothwendigkeit vorhanden, römischer Katholik zu werden, da man sehr gut in der anglikanischen Kirche selbst den so heiß ersehnten Gegenstand, die Grundwahrheiten und die frommen Andachtsübungen des ersten Christenthums, finden könne. Zu diesem Behufe glaubte Newman die entschieden antikatholische und durchaus protestantische Tendenz der Urheber der 39 Artikel ignoriren, und den Glauben der katholischen Kirche zum Prinzip der Interpretation machen zu dürfen. Wie diese Interpretation beschaffen sei, davon haben wir oben ein Beispiel am XXI. Artikel mitgetheilt, und werden Gelegenheit haben, noch weitere Nachweisungen zu geben.

Daß die Puseyisten behaupten, die (durch sie restaurirte) anglikanische Lehre stehe sogar mit dem Concil von Trient in Einklang, während sie doch eine Vereinigung mit der katholischen Kirche ablehnen, erscheint sehr auffallend; allein Newman löst uns das Räthsel dadurch, daß er zwischen den Worten der Väter von Trient und der thatsächlich geltenden Lehre der römischen Kirche einen Unterschied macht. Er glaubt hiezu berechtigt zu seyn, weil die 39 Artikel vor dem Abschlusse der tridentinischen Synode verfaßt seien, und daher unter der in denselben verworfenen römischen Lehre nicht die des Concils, sondern nur die zu jener Zeit faktisch geltende verstanden werden könne. So z. B. giebt Newman zu, daß der Beschluß des Tridentinums hinsichtlich der Verehrung der Bilder und der Anrufung der Heiligen einer vernünftigen Interpretation fähig sei. „Wir wissen aber," sagt er, daß

in verschiedenen Ländern, wo die römische Kirche herrscht, den Heiligen und Bildern eine Verehrung erwiesen wird, die mehr an Götzendienst grenzt, wie z. B. in Italien und Belgien, und daß dieses von angesehenen gelehrten Männern, ohne eine ernstliche Protestation von irgend einer Seite, sanctionirt ist." Diese sonderbare Unterscheidung zwischen der reinen katholischen Lehre und ihrer Auffassung und Anwendung in praxi ist im Grunde die einzige Waffe, mit welcher sich die Puseyisten gegen die Zumuthung vertheidigen, ganz zur katholischen Kirche überzutreten, weil ihr System in consequenter Entwicklung nothwendig diesen Uebertritt erfordere. Sie behaupten, daß in der anglikanischen Kirche die richtige Mitte gegeben sei, nämlich einerseits die gediegene Consistenz der katholischen Kirche ohne ihre Verderbnisse, und andererseits die Reinheit der reformirten Kirchen ohne deren klägliche Haltungslosigkeit und Zerrissenheit. „Der Romanismus," behauptet Newman, „hat das Princip des echten Katholicismus in sich, aber im Zustande der Verkehrung; der populäre Protestantismus ermangelt des Princips. Dieselbe Auffassung des Romanismus liegt darin, wenn wir unsere kirchlichen Veränderungen im 16. Jahrhundert eine Reformation nennen. Ein Gebäude ist nicht reformirt oder reparirt worden, wenn man es niedergerissen und wieder aufgebaut hat, sondern das Wort wird dann gebraucht, wenn das Haus im Wesentlichen geblieben ist, was es zuvor war, nur im Einzelnen verbessert oder wiederhergestellt. Gleicherweise bekennen wir Anglo-Katholiken uns nicht zu einer vom Romanismus verschiedenen Religion, wir bekennen uns zu ihrem ganzen Glauben, ausgenommen die ‚Entstellungen." (Lechler a. a. O. S. 1033.)

Was wir hier vorausschickten dient als Schlüssel zur richtigeren Auffassung der einzelnen dogmatischen Lehren im System des Puseyismus, über welche wir jetzt, nachdem wir die Hauptlehre von der Kirche und ihrer Repräsentation vorgetragen haben, noch Einiges mittheilen wollen. — Den Kardinalpunkt des Christenthums, zugleich den Hauptunter-

welche unter göttlichem Beistande und im Glauben vor der Rechtfertigung geschehen, den Menschen dahin disponiren, die Gnade der Rechtfertigung zu empfangen. (Petri II S. 13. 17.)

Ist die Rechtfertigung von der Heiligung abhängig, so müssen die Sakramente, als die Hauptmittel zur Erlangung der Heiligung, im puseyistischen Systeme eine hervorragende Stellung einnehmen, und dem ist auch also. Nach Art. XXV giebt es nur zwei evangelische oder von Christus eingesetzte Sakramente, die Taufe und das Abendmahl, und von diesen erklärt der Verfasser des 90sten Traktats: „Die zwei Sakramente des Evangeliums, wie sie vorzugsweise genannt werden mögen, sind die Mittel des innern Lebens, gemäß der ausdrücklichen Erklärung unseres Herrn, daß die Taufe eine neue Geburt ist, und daß wir in der Eucharistie das lebendige Brod essen.“ „Sie sind die allein rechtfertigenden Gebräuche und die alleinigen Mittel, uns die Versöhnung mitzutheilen, die das Eine ist, was uns Noth thut.“ „Was wir bestimmt aussprechen, ist, daß Christus zwei Hauptsakramente als allgemein zum Heile nothwendig verordnet hat.“ — Man beachte hier die Ausdrücke „vorzugsweise“ und „Hauptsakramente.“ Die Puseyisten, namentlich Newman, konnten nämlich nicht in Abrede stellen, daß das kirchliche Alterthum, worauf sie ihre Lehre basiren wollen, mehr als zwei Sakramente anerkannt habe, und deßhalb machten sie unter den sieben Sakramenten einen Unterschied. Newman meint, in dem 25sten Artikel werde nicht geläugnet, daß die Firmung, Buße, Priesterweihe, Ehe und letzte Oelung Sakramente seien, wohl aber, daß sie Sakramente in dem Sinne seien, in welchem Taufe und Abendmahl Sakramente heißen, „evangelische Sakramente“ mit äußern von Gott angeordneten Zeichen. Ueberall keine Sakramente seien sie, wenn die Kirche nicht die Macht habe, durch Gebräuche, die sie selbst angeordnet habe, Gnadenerweisungen zuzuwenden. Doch dürften wir wohl glauben, daß der Kirche diese Gabe verliehen ist. (Petri II S. 52.) Die fünf von dem Artikel verworfenen Sakramente

werden also auf die Auctorität der Kirche hin als solche angenommen, und auf diese Weise der Artikel mit dem christlichen Alterthume ausgeglichen.

Die Nothwendigkeit, die Zahl der Sakramente im katholischen Sinne zu vermehren ergab sich auch noch von einer andern Seite. Pusey hatte in seiner Schrift **on holy Baptism** im Gegensatz gegen die Dissenters die Lehre durchgeführt, daß die Wiedergeburt und Rechtfertigung der Menschen nicht durch den bloßen Glauben geschehe, sondern ein sakramentaler, durch die Taufe zu vollziehender Akt sei. Da aber die Taufe nur Ein Mal empfangen werden kann, und Pusey die gewöhnliche protestantische Lehre, daß die Sünden nach der Taufe jedesmal durch einen einfachen, sich immer erneuernden Geistesakt der gläubigen Aneignung des Verdienstes Christi vollständig vergeben würden, natürlich verwarf, so schien es, als ob nach dieser Lehre der Sünder die ganze Last des Bewußtseyns, im Zustande der Sünde und außerhalb der göttlichen Gnade zu seyn, fort und fort tragen müsse; und die Gegner der Puseyisten haben auch nicht ermangelt, ihnen die Trostlosigkeit und Härte einer solchen Ansicht vorzuwerfen. Die letzteren fanden jedoch die Lösung der Schwierigkeit in der Anerkennung, daß es neben der Taufe noch ein Sakrament der Sündenvergebung geben müsse. „Es ist unmöglich," sagten sie später (**Brit. Critic. July 1842. p. 238**), „den Eintritt in den Stand des Heils an einen Akt, ein Sakrament der Kirche zu knüpfen, ohne auch die Wiederherstellung in diesen Stand zu einem sakramentalen Akte zu machen; die Lehre von der kirchlichen Absolution und Schlüsselgewalt ist daher unentbehrlich, diese Lücke auszufüllen, und den wahrhaft Bußfertigen in den Stand der göttlichen Kindschaft zurückzuführen." (Hist. polit. Blätter, XIII, 12. S. 802 f.)

Mit der Absolution ist aufs Engste die Beicht verknüpft, und auch sie hat an Oakley einen warmen Vertheidiger gefunden. Er behauptete nachdrücklich die Nothwendigkeit des speciellen Sündenbekenntnisses, und rügte scharf den Abgang desselben in

der ganzen englischen Kirche. „Ein solcher Zustand", sagt er, „ist völlig beispiellos in der Kirche Christi seit den Tagen der Apostel. Man muß zu unserer Demüthigung daran mahnen, wie sehr wir unser Recht, uns katholisch und apostolisch zu nennen, beeinträchtigt haben, wenn wir in einem höchst wesentlichen, für das Heil der Seele entscheidenden Punkte, mit der katholischen Kirche aller Zeiten und aller Orte in Widerspruch stehen, und eben so wohl von der Regel des ersten Jahrhunderts, als von der des neunzehnten abgewichen sind." (Brit. Critic, April 1843. p. 295 sqq.) So lange dieser Zustand und dessen natürliche Folge, der gänzliche Abgang eigentlicher Seelenleitung, fortdauere, werde, meint Oakley, die bloße Vervielfältigung der Kirchen und Geistlichen wenig nützen, da man mit Predigen allein die Gebrechen der jetzigen Generation nicht heilen könne. Indessen verhehlt sich Oakley die Schwierigkeiten nicht, welche für die Wiederherstellung der Beicht in der ganzen gegenwärtigen Kirchenverfassung, in der Beschaffenheit des anglikanischen Klerus und besonders in dem Mangel des Cölibates liegen. Zwar glaubt er, daß auch ein Verheiratheter Beichtvater seyn könne, doch gesteht er, daß das eheliche Verhältniß des Geistlichen eben nicht geeignet sei, ihn zum Beichtvater zu befähigen, und von dieser Grundansicht scheint auch Newman im 90sten Traktat bei der Besprechung des XXXII. Artikels ausgegangen zu seyn.

Ein großes Kreuz ist für die Puseyisten die anglikanische Lehre vom heiligen Abendmahl. Nach Art. XXVIII soll die Verwandlung des Brodes und Weines den klaren Worten der Schrift zuwider seyn, und doch konnten sich die Puseyisten nicht bergen, daß das christliche Alterthum durchaus die entgegengesetzte Ansicht gehegt habe. Newman behauptet deßwegen (Tract. 90), daß der Artikel durch die Verwerfung einer mutatio panis et vini nicht jede Art von Verwandlung abläugne, sondern daß er nur die bestimmte römisch-katholische Transubstantiationslehre verwerfe. Der Satz bei Weaver S. 32: „Die Geistlichkeit ist mit der ehrwürdigen und geheimniß-

vollen Gabe betraut, das Brod und den Wein in Christi Leib und Blut zu verwandeln," klingt jedoch ganz katholisch: wie ihn mit dem Artikel in Harmonie bringen? Dieß bewirken die Puseyisten dadurch, daß sie eine reale Gegenwart Christi im Altarssakramente annehmen, aber eine — superlocale. „Die wahre Entscheidung," sagt Newman, „wird die seyn, daß der Leib und das Blut Christi local zur Rechten Gottes gedacht werden, aber real hier gegenwärtig, — hier gegenwärtig, jedoch nicht hier an dem bestimmten Orte, — denn sie sind geistiger Natur." (Weaver S. 31 f.) Wie kann, muß man nun aber fragen, ein Körper anders als local gegenwärtig gedacht werden? Wie kann er local und superlocal zugleich gegenwärtig, also gegenwärtig und zugleich nicht gegenwärtig seyn? Wie können der Leib und das Blut Christi geistiger Natur oder Geist seyn? Auf diese letzte Frage bleibt Newman die Antwort schuldig, aber er konnte nicht anders, als den Leib Christi zu einem Geiste zu machen, um die reale superlocale Gegenwart zu erklären. Was zuerst die Realität der Gegenwart anbelangt, so macht er auf die Relativität des Begriffes der Gegenwart aufmerksam: „Ein Ding ist gegenwärtig, welches so beschaffen ist, daß es auf uns wirken und seinen Einfluß geltend machen kann, ob wir es zu fühlen vermögen oder nicht." „Einem blinden und tauben Manne ist nur das gegenwärtig, was er berührt; gieb ihm das Gehör, und der Umfang der Gegenwart erweitert sich; Alles ist ihm gegenwärtig, was er hört. Gieb ihm dann auch das Gesicht, und es kann von ihm gesagt werden, daß ihm am Tage die Sonne gegenwärtig sei, und Myriaden von Sternen in der Nacht. Die Gegenwart eines Dinges ist also ein relatives Wort." Der Leib Christi nun ist ein geistiger. „Er ist an einem Orte, und doch, da er ein Geist ist, muß die Art seiner Annäherung — die Art und Weise, in welcher er sich hier oder dort gegenwärtig macht — so weit wir wissen, von der Weise, in welcher materielle Körper sich nähern und kommen, eben so

verschieden seyn, als eine geistige Gegenwart eine vollendetere ist. Wie materielle Körper sich dadurch nähern, daß sie sich von einer Stelle zur andern bewegen, so muß die Annäherung und Gegenwart eines geistigen Körpers auf irgend eine andere Art möglich gemacht werden, da Geister nicht allmählich, progressiv und approximativ gegenwärtig werden, sondern auf Ein Mal; sie muß eine solche seyn, die sich mit seinem Bleiben zur rechten Hand Gottes, während er doch zu gleicher Zeit hier gegenwärtig wird, verträgt, das heißt, sie muß eine reale und doch nicht locale seyn, oder mit Einem Worte mysteriös." (Petri II S. 65 ff.)

Mysteriös ist in der That diese Theorie, weit mysteriöser als die katholische Transsubstantiationslehre: und doch nur eine inconsequente Halbheit. Der ganze Charakter des puseyistischen Systems bedingte die Annahme des katholischen Dogma's, und es erscheint als sehr auffallend, wie sich Newman mit der realen superlocalen Gegenwart so sehr abquälen mochte. Den Schlüssel zu seinem Verfahren liefert ein Zusatz, welchen das Common-prayer-book zu dem XXVIII. Art., Absatz 4, enthält und in welchem Zusatze gesagt wird: „Das sakramentale Brod und Wein bleiben in ihren wahrhaft natürlichen Substanzen, und können deßhalb nicht angebetet werden, — — und der natürliche Leib und das natürliche Blut unseres Erlösers Christus ist im Himmel und nicht hier, indem es gegen die Wahrheit des natürlichen Leibes Christi wäre, zu einer Zeit an mehr als an Einem Orte zu seyn." Der Inhalt des Glaubensartikels hätte Newman am Ende wenig genirt, aber auch mit der Liturgie, diesem hochgepriesenen Panier des Anglikanismus, sich in Opposition zu setzen, konnte er nicht über sich gewinnen.

Weil die Puseyisten jedoch immerhin eine leiblich reale Gegenwart Christi im Altarssakramente annahmen, so waren sie genöthigt, auch der enge damit zusammenhängenden Lehre vom Meßopfer ihr Recht widerfahren zu lassen. Art. XXXI erklärt die Meßopfer für gotteslästerliche Erdichtungen und

verderbliche Betrügereien; Newman versuchte aber zu beweisen, daß der Artikel „weder gegen die Messe an und für sich spricht, noch dagegen, daß sie ein Opfer seyn solle, freilich aber bloß ein Opfer der Erinnerung an den, der da lebte und starb zur Vergebung der Sünden, zumal da der Beschluß von Trient sage, daß die Früchte der blutigen Opferung durch sie am Ueberschwenglichsten erhalten werden." (Weaver S. 33.) Hier können wir Newman die Consequenz nicht absprechen, denn der katholischen Ansicht von der Messe gegenüber ist ein bloß mnemonisches Opfer eine eben so große Halbheit als eine reale superlocale Gegenwart gegenüber der Transsubstantiation.

Von den übrigen charakteristischen Lehren des Puseyismus mögen noch kurz folgende angeführt werden. Der XXII. Artikel verwirft die katholische Lehre vom Ablaß und Fegfeuer, von der Anrufung der Heiligen so wie von der Verehrung der Bilder und Reliquien als werthlos und eitle Menschendichtung; der Verfasser des 90sten Traktats belehrt uns hingegen, daß nicht jede Lehre, sondern nur die römische in dem Artikel verworfen werde. Es habe eine ursprüngliche Lehre über diese Punkte gegeben, und diese sei durch den Artikel nicht verdammt. (Petri II S. 24.) Hiebei ist Newman begegnet, was wir bei den deutschen protestantischen Gelehrten ganz gewöhnlich finden, daß sie nämlich die katholischen Lehren falsch auffassen. Wenn Newman z. B. behauptet, „daß den Reliqnien eine aussergewöhnliche Verehrung zu zollen ist" (Weaver S. 35), so stellt sich keine Differenz mit der katholischen Kirchenlehre heraus, und noch deutlicher zeigt sich dieses bei dem Satze von der Anrufung der Heiligen. „Man kann es nicht," bemerkt der Hauptvertheidiger des puseyistischen Systems, „eine alberne Anrufung nennen, wenn wir darum bitten, daß uns unsichtbare Wesen segnen möchten, denn dieses thut ja auch der Bischof Ken in seinem Abendhymnus:

20 *

O mög' mein Engel, wenn ich sanft entschlafen,
An meinem Bette treue Wache halten,
Mir seine Engelslieb' herniedersenden
Und alles Unheil gütig von mir wenden.

Weaver fügt (S. 35) bei, es fänden sich in dem 90sten Traktat noch mehrere andere Andeutungen, daß wir die unsichtbaren Wesen zwar nicht bitten sollten, zu geben und zu handeln, denn dieß sei Gottes Sache, wohl aber daß wir sie anrufen könnten, bei Gott vorzubitten, daß er uns das und das gebe, oder das und das thue. Eine andere Anrufung der Engel und Heiligen kennt auch die katholische Kirche nicht. Erwähnen wir noch, daß die Puseyisten sogar das Verlangen nach männlichen und weiblichen Klöstern öffentlich aussprachen, so darf man, das Vorausgegangene gehörig beachtet, allerdings nicht in Erstaunen gerathen, wenn sie es geradezu für die große Aufgabe ihres Lebens und Wirkens erklären, die anglikanische Kirche zu entprotestantisiren, (Brit. Critic, July 1841. p. 45.) d. h. sie von den ihr beigemischten protestantischen Elementen völlig zu reinigen.

Dieses theologische Lehrsystem der Puseyisten, welches wir im Bisherigen, wohl ziemlich vollständig, dargelegt haben, war von einem ausserordentlichen Erfolge begleitet und äußerte die erstaunlichsten Wirkungen. Schon im Jahre 1842 sagte der Bischof von Oxford in einer Rede an seine Geistlichkeit: „Während der vier letzten Jahre haben wir die Principien, die man — jedoch mit Unrecht, denn sie sind an keine Localität gebunden — mit Oxford zu identificiren pflegt, mit einer staunenerregenden Schnelligkeit sich entfalten sehen. Sie haben sich während dieses kurzen Zeitraumes nicht nur in der Umgebung von Oxford und in anderen Gegenden Englands fortgepflanzt und befestiget, sondern sie sind von einem Ufer zum andern, von Osten nach Westen, von Norden nach Süden gedrungen und haben überall Platz gegriffen, wo es Glieder unserer Kirche giebt. Ja man kann

sagen, daß sie den Hauptgegenstand bilden, mit welchem sich alle diejenigen beschäftigen, welche irgend eine Theilnahme für die Religion haben. Ich spreche nicht von der Tendenz dieser Principien, ich spreche nur von ihrem Daseyn und von ihrer Entwicklung, als von einer Thatsache. Gut oder schlecht, sie stehen vor uns, und man kann von ihnen sagen, daß sie die merkwürdigste religiöse Bewegung bilden, die wir seit wenigstens drei Jahrhunderten erlebt haben. (Willmann S. XXII f.) — Auch der Archidiaconus Kniewel aus Danzig, der neueste deutsche Beobachter englisch-kirchlicher Zustände, bemerkt in seinen „Reiseskizzen, vornehmlich aus dem Heerlager der Kirche," 1843. S. 314. 330: „Pusey's System gewinnt immer mehr Anhänger unter Theologen und Nichttheologen, unter Alten und Jungen, unter Gelehrten und Ungelehrten, unter Männern und Frauen; es dringt in die Familien ein, stört den Frieden, reißt die Herzen auseinander durch täuschende Vorspiegelung einer wahren, höhern, kirchlichen und christlichen Einigkeit und drängt mit Gewalt zum Romanismus." „Die Geistlichen, zumal die jüngeren, treten in ungemessenen Schaaren auf Pusey's Seite." (Hist. pol. Blätter XIII, 10. S. 691.)

Nun schließlich auch ein Wort unsererseits zur Beurtheilung der Oxforder Lehre. Diese will also, wie wir gesehen haben, Katholicismus, aber einen von den Mißbräuchen und Irrthümern der römischen Kirche gereinigten Katholicismus, und das Mittel, wodurch der Katholicismus seine ursprüngliche Reinheit wieder erlangt habe, sei die englische Reformation des sechszehnten Jahrhunders gewesen. Arge Täuschung. Die Irrthümer, welche der katholischen Kirche von der anglikanischen vorgeworfen werden, betrachtet erstere als zu ihrem Wesen gehörig, und die Puseyisten selbst haben ja mehrere derselben als Wahrheit oder als reine katholische Lehre anerkannt. Man muß deßhalb zwischen ihrer Glaubenslehre und jener der Staatskirche einen Unterschied machen. Die Glaubenslehre der Staatskirche kann nur aus den 39 Artikeln

und den Homilien geschöpft werden, und da bei einer Kirche ihr dogmatisches Bekenntniß als das Wichtigste erscheint, so ist die ununterbrochene Succession des Episcopats für sich allein nicht geeignet, die Continuität der katholischen Kirche in England vor und nach der Reformation zu beweisen, und dieser englischen Localkirche eine Auctorität in Glaubenssachen zu verleihen. Christus hat seiner Kirche verheißen, bei ihr zu bleiben alle Tage bis ans Ende der Welt, und er hat ihr den heiligen Geist als ihr Lebensprinzip verliehen, wodurch die Erhaltung der Wahrheit zu allen Zeiten bei ihr gesichert ist. Mithin könnte die englische Kirche nur dann die fragliche Auctorität in Glaubenssachen ansprechen, wenn sie ein lebendiges Glied an dem kirchlichen Leibe geblieben wäre, und ihre Auctorität selbst könnte gar Nichts Anderes seyn, als ein Ausfluß der Auctorität der ganzen Kirche oder die Theilnahme an der der ganzen Kirche von Christo verliehenen Vollmacht und Irrthumslosigkeit. Allein die Gründer der englischen Kirche haben sich ja von der römischen, welche doch bis zur Reformation als die eine katholische angesehen werden muß, geradezu losgesagt, und ihre Auctorität so wie viele ihrer Glaubensbestimmungen ausdrücklich verworfen, damit aber auch ihre Verbindung mit der bisherigen katholischen Kirche aufgehoben. Die behauptete katholisch-kirchliche Continuität ist daher rein illusorisch, und die Anglikaner haben nicht das mindeste Recht, dasjenige, was Christus seiner ganzen Kirche verheißen hat und was nur von ihr gelten kann, auf ihre abgerissene Localkirche ohne Weiteres anzuwenden, gleichsam als wäre, wie Graf Maistre einmal äußerte, Gott nur für die Engländer Mensch geworden.

Es muß indeß bemerkt werden, daß die Puseyisten, um die Katholicität der anglikanischen Kirche zu retten, behaupten, die römisch-katholische Kirche sei zur Zeit der Reformation schon lange nicht mehr die wahre katholische gewesen, welcher die absolute Unfehlbarkeit zukomme, und dieß deßwegen, nach

Newman, weil „die Verheißung der Wahrheit, welche der Kirche gegeben ist, mehr oder weniger von einer Bedingung abhängig gemacht sei, welche die Kirche bereits seit mehreren Jahrhunderten aufgehört gehabt habe zu erfüllen. Diese Bedingung sei Einheit, welche von Christus und den Aposteln gleichsam zu dem sakramentlichen Canale gemacht werde, durch welchen alle Gaben des Geistes, und unter ihnen Reinheit der Lehre, der Kirche zugeführt würden. Da nun die katholische Kirche nicht mehr eine sei, im vollsten Sinne des Wortes, so erfreue sie sich auch ihrer verheißenen Vorzüge, namentlich des Vorzugs der Reinheit der Lehre nicht mehr im vollsten Sinne des Wortes, was sich klar aus der einfachen Thatsache ergebe, daß die getrennten Zweige der Kirche in den einzelnen Glaubenspunkten von einander abweichen." „Wenn die Römischkatholischen," fährt Newman fort, „uns auffordern, eine Linie zu ziehen zwischen dem reinen und verdorbenen Zeitalter der Kirche, so fragen wir: sind nicht offenbar die Christen gegenwärtig getheilt? was die Römischen selbst die ersten seyn werden anzuerkennen. Dann muß es eine Zeit gegeben haben, wo diese Trennung begonnen hat, wenn sich auch nicht Jahr und Tag bezeichnen lassen. Nun eben von der Thatsache des Schisma leite ich die Verderbniß der Lehre ab; die eine ist eingetreten, sobald und so weit die andere eingetreten ist .... Mögen nun Einige bloß die vier ersten Jahrhunderte, Andere die Periode bis auf Gregor den Großen und die Sendung Augustins nach England, ein Dritter die ganze Reihe von Jahrhunderten bis zu der Trennung des Ostens und Westens, d. h. beinahe 800 Jahre, als „katholisches Alterthum" gelten lassen — das sind nur unwesentliche Abweichungen, während der Grundsatz klar und von Allen anerkannt ist."

Merkwürdige Argumentation. Was zuvörderst das in Anspruch genommene Zugeständniß betrifft, so läugnen die Katholiken natürlich nicht, daß Viele, die sich Christen nennen, nicht zur katholischen Kirche gehören: allein darum handelt

es sich gar nicht, sondern darum, ob die Eine katholische Kirche selbst getheilt sei, und dieß hat Newman nicht zu behaupten gewagt. Wenn die der katholischen Kirche verliehene Wahrheit an die Bedingung der Einheit im Sinne Newman's geknüpft ist, so hat es nicht einmal zur Zeit der Apostel eine christliche Kirche gegeben, bei welcher die Reinheit der Lehre zu finden war, indem bekanntlich schon die Apostel und ihre nächsten Nachfolger mit Häretikern und Schismatikern, die sich gleichfalls zur christlichen Kirche zählten, zu kämpfen hatten. So lange die Kirche besteht, erscheint sie im Kampfe mit dem Irrthum, und gerade darin beurkundet sie ihre göttliche Abkunft, daß es ihr zu allen Zeiten gelang, den Irrthum von sich auszuscheiden, und die Wahrheit rein zu bewahren. Es ist schon vom philosophischen Standpunkte aus eine ganz unvernünftige Auffassung der Geschichte, ganze Jahrhunderte als der Wahrheit baar und ledig zu verdammen, und vom theologischen Standpunkte aus erscheint es noch mehr als Absurdum, die Wahrheit nur eine bestimmte Zeit hindurch im Besitze der Kirche anzunehmen, und sie hierauf Jahrhunderte lang durch Irrthümer entstellt seyn lassen. In diesem Falle hätte Christus wahrlich schlecht für seine Kirche gesorgt, alle von ihm ihr gegebenen Verheißungen eines zu allen Zeiten fortdauernden höheren Beistandes wären eitel Trug, und er selbst könnte nicht der Gottmensch und Erlöser seyn. So stürzt nach dieser Ansicht Newman's nicht nur der puseyistische Grundsatz von der absoluten Auctorität der Kirche zusammen, sondern die ganze christliche Religion wird in Frage gestellt.

Wer bürgt dafür, daß die englischen Reformatoren an das „katholische Alterthum," welches die reine Lehre besessen habe, richtig und genau anknüpften, da man nicht einmal den Endpunkt dieses katholischen Alterthums zu bestimmen weiß? Auch hiernach muß die behauptete ununterbrochene Katholicität der anglikanischen Kirche und ihre darauf basirte Auctorität in Glaubenssachen in Nichts zerfallen. Selbst

wenn man zugeben wollte, daß durch die engliche Reformation die ursprüngliche Reinheit der katholischen Lehre wieder hergestellt worden sei, so hätte diese Reformation, nach den eigenen Grundsätzen des Puseyimus, nur von der Einen allgemeinen Kirche selbst und ihren Repräsentanten ausgehen können, keineswegs aber von einer partikulären Landeskirche, welche zu der gesammten katholischen Kirche im Verhältniß der Einzelheit und Unterordnung steht, und welche sich dann auch von der Gesammtkirche lostrennt, sobald sie ohne Beistimmung derselben, vielmehr im ausdrücklich erklärten Widerspruch mit ihr, in Lehre und Verfassung wesentliche Veränderungen einführt. Fügt man noch hinzu, daß die englische Reformation von dem Staatsoberhaupte und dem Parlament sanctionirt wurde, also eigentlich auf Auctoritäten beruht, welche die katholische Kirche in Glaubenssachen gar nicht kennt, so ist hiermit abermals die vorgebliche Katholicität der anglikanischen Kirche vernichtet.

Selbst Newman kann die Richtigkeit dieser Bemerkungen nicht in Abrede stellen. Derselbe behauptet nämlich, (s. oben S. 295) freilich im argen Widerspruch mit seinen zuletzt angeführten Worten, die allgemeine Kirche werde stets göttlich geleitet, die Wahrheit zu lehren, und so müssen die Puseyisten die Wahrheit, welche sie der katholischen Kirche in der ältesten Zeit zuschreiben, auch auf alle übrigen Zeitalter ausdehnen. Dann haben sie aber auch alles Recht verloren, losgetrennt von der allgemeinen Kirche bestimmen zu wollen, was ursprüngliche katholische Lehre sei, und ihre Vereinigung mit der katholischen Kirche ist das Letzte, was sie zu vollführen haben. Hiezu treibt ihr ganzes System mit innerer Nothwendigkeit, weil namentlich ihre Lehre von der Kirche, wenn sie die letzte Consequenz derselben ziehen, nur auf die katholische Kirche und sonst keine andere sich anwenden läßt, wie denn auch bereits eine sehr große Anzahl solcher, welche früher zum Puseyismus sich bekannten, zur katholischen Kirche übergetreten ist. Die Puseyisten befinden sich sonach in dem

fatalen Dilemma, die englische Reformation anerkennen oder verwerfen zu müssen. Thun sie das Erstere, so sind sie gar nicht befugt, an der feststehenden Lehre der anglikanischen Kirche etwas zu ändern; thun sie hingegen das Letztere, indem sie zur ursprünglichen katholischen Lehre sich bekennen wollen, so können sie ihr Ziel nur in der Rückkehr zur katholischen Kirche erreichen, weil die von letzterer bekannte christliche Wahrheit heute noch dieselbe ist, welche sie vor 14—16 Jahrhunderten war.

In dieser Weise erscheint die Sache auf dem wissenschaftlichen Standpunkte, anders freilich auf dem praktischen. Wenn auch die Theologie von Oxford zum Katholicismus führt, so würde man sich doch einer allzu sanguinischen Hoffnung hingeben, wenn man die Vereinigung der ganzen anglikanischen Kirche mit der katholischen in nächster Zukunft schon erwarten wollte. In dem englischen Volke herrscht zur Zeit noch eine allzugroße Abneigung gegen Rom, und wir wollen der Behauptung nicht geradezu widersprechen, daß diese Abneigung sich auch einiger Maßen aus der englischen Geschichte erklären lasse. Die Mehrzahl der Puseyisten wird glauben, es bei der vollzogenen Geltendmachung des katholischen Elements der Staatskirche bewenden lassen zu dürfen, und manche der puseyistisch gesinnten Prälaten, Professoren und Geistlichen werden Bedenken tragen, durch offenen Uebertritt zur katholischen Kirche ihre reichen Pfründen gegen eine apostolische Armuth einzutauschen. Nehmen wir noch hiezu die Ungunst der Regierung, die wenig freundliche Gesinnung der englischen Bischöfe, die sich überhaupt nicht gerne mit etwas beschäftigen, was ihre comfortable Ruhe zu stören geeignet ist, so wie mehrere andere gewichtige Umstände, so haben wir hinlängliche Gründe, über den weitern Verlauf des Puseyismus Nichts im Voraus zu sagen, sondern seine Entwicklung dem Herrn der Kirche und der Zukunft anheimzustellen.

C. Fock aus Kiel, welcher in die Tübinger „Jahrbücher

der Gegenwart," Augustheft 1844, eine Abhandlung über den Puseyismus geliefert hat, welche, wenn man die Richtung des Verfassers berücksichtigt, eine sehr wohl gelungene Arbeit genannt werden muß, hat aus der neuesten Bewegung in der englischen Kirche die Moral gezogen, „daß der Protestantismus keine sichere Existenz habe, so lange er sich nicht gänzlich von allem Katholicismus lossage. Lasse er dem Katholicismus auch nur den kleinen Finger, so habe dieser alsbald die ganze Hand, und nehme endlich den ganzen Menschen. Der Katholicismus sei consequent, und deßhalb könne man sich seiner auch nur erwehren, wenn man sich von seinem Grundprincip in seinem ganzen Umfange loszusagen den Muth habe. Dieses Grundprincip sei das der Heteronomie, die unbedingte Herrschaft der Auctorität über das Subject, es sei der unversöhnte Dualismus der Herrschaft und Knechtschaft. Man habe freilich eine erklärliche Scheu, den abgenützten Krückstock des äußern Auctoritätszwanges ganz aus der Hand zu werfen; man fürchte, daß der entfesselte Geist aus seiner Bahn irre; man sei in Besorgniß, daß, sobald alle äußerlichen Schranken der Subjectivität gefallen seien, die maßlose Willkühr in ungehemmter Fluth über alles Hohe und Heilige hereinbreche. Aber wer schwimmen lernen wolle, müsse ins Wasser, und zur wahren Freiheit führe kein Weg, als mitten durch das Labyrinth der Willkühr. Wolle man den Gang an dem Schreckgespenst derselben vorüber nicht wagen, so möge man daheim bleiben, aber auch ganz daheim in der mit Riegeln und Schlössern wohlverwahrten Burg des Papismus; das formale Princip des Protestantismus sei, was nicht oft genug wiederholt werden könne, die Autonomie des Subjects, die Unabhängigkeit von aller und jeder äußern Auctorität, denn wenn auch die Schrift zum Theil an die Stelle der Kirche gesetzt worden sei, wem verdanke sie diese Erhebung auf den Thron, wenn nicht dem Subject, welches die Ketten der Knechtschaft gebrochen, und nunmehr zu dem neuen Herr-

scher auch nur in dem Verhältniß eines freien Unterthanen stehe, welcher keine Zwingherrschaft mehr dulde." — Fock versteht hier unter Katholicismus, was die Puseyisten als primitives Christenthum bezeichnen; von allem Katholicismus gänzlich sich lossagen, heißt demnach von allem positiven Christenthume gänzlich sich lossagen, und so stellt Fock in den angeführten Worten den Protestanten die Alternative, entweder Katholiken oder Heiden zu werden. Allerdings ist der Katholicismus consequent, weil, wer Eine seiner Wahrheiten annimmt, nur willkürlich die Annahme der übrigen verweigern kann, indem eine die andere bedingt und alle unter sich in lebendigem organischen Zusammenhange stehen. Man kann z. B. nicht Katholik seyn wollen und den Primat verwerfen, weßwegen wir die deutsch-christlich-apostolisch-katholische Kirche zu Schneidemühl für eine jämmerliche Comödie halten, welcher die preußische Regierung später ein Ende bereiten dürfte, wie sie es bereits dem orthodoxen Lutherthum, durch gezwungene Einverleibung in die evangelische Union, bereitet hat. Allein auf der andern Seite muß auch beispielsweise bemerkt werden, daß der Glaube an die Echtheit des heiligen Rockes zu Trier nicht in das katholische Lehrsystem gehört, ja daß man sogar wünschen darf, es möchte die öffentliche Ausstellung dieses Gewandes unterblieben seyn, weil seine Echtheit nicht unwidersprechlich bewiesen ist. Die gegenwärtige religiöse Bewegung in England kann sich, nur in anderer Weise, bald auch in Deutschland zeigen; ja es sind bereits Symptome genug vorhanden, welche an die deutsche katholische Geistlichkeit die dringendste Aufforderung richten, wachsam zu seyn, und allen Eifer der Geltendmachung und Belebung jener katholischen Wahrheiten zuzuwenden, welche eine zwingende Kraft für ihre Anerkennung in sich selber tragen.

Dr. Schleyer.

4.

Ueber das Verhältniß zwischen Kirche und Staat, mit besonderer Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit.

(Fortsetzung und Schluß.)

§. 8.

Grund und Begrenzung der Unabhängigkeit der Kirche und des Staats.

Das richtige Verhältniß zwischen Kirche und Staat (siehe erste Abtheilung §. 5—7) kann nur das der Coordination d. h. der beiderseitigen Unabhängigkeit seyn. Beide sind verschieden nach Zweck, Mitteln, Kreisen und Richtungen ihrer Thätigkeiten, und diese durchgehende Verschiedenheit der Kirche und des Staats begründet ein natürliches Recht auf gegenseitige Unabhängigkeit und freie Wirksamkeit beider Gewalten.

„Daß der Staat unabhängig, selbstständig, der Kirche nicht sub- sondern coordinirt sey," sagt Erzbischof Droste [1]), „wird ohne Bedenken anerkannt, so daß ein leiser Zweifel an diesem Verhältnisse des Staats gleichsam als ein crimen laesae majestatis angesehen werden würde."

Daß aber auch der Staat die Unabhängigkeit der Kirche anerkenne, hat diese gegründetes Recht zu fodern, nicht nur weil ihr wie jeder andern, den Staatszweck nicht gefährdenden Gesellschaft die Befugniß der freien Existenz und der Wahl der Mittel zu Erreichung ihres Zweckes nicht verkümmert werden darf, sondern auch, weil die Kirche älter ist, als die einzelnen Staatsregierungen, in welchen sie dermal besteht, und weil in Beziehung auf die deutschen Staaten

---

1) Ueber den Frieden unter Kirche und den Staaten. 2te Auflage Münster 1843. Seite 81.

zumal die Reichsfrieden diese Selbstständigkeit der Kirche gewährleistet haben. Dieß Recht der Autonomie kann nun der Staat einseitig ohne Rechtsverletzung der Kirche nicht aufheben, noch auch darf die Kirche, weil auf göttlicher Institution beruhend, darauf verzichten.

Man befürchte nicht, daß die Kirche auf den Grund dieses Rechtes einen sogenannten Staat im Staate bilden werde, der nur Verwicklungen beider Gewalten herbeiführen, die Kraft der Nationen brechen und ihren Wohlstand untergraben würde. Der Kirche als solcher kann nie das Attribut eines Staats zukommen, d. h. einer Gesellschaft, die nur einen irdischen Rechts- und Wohlfahrtszweck und zwar mit den Mitteln physischer Gewalt verfolgt und zu verfolgen hat. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt," sagt der Herr. Joh. 18, 36.

Wenn sich die Kirche auch schon Uebergriffe in die Sphäre des Staats erlaubt hat, so konnte es nur geschehen seyn, da entweder das Staatsruder in stürmischen Zeiten in zu schwachen Händen war, um das Schiff glücklich zu leiten, und vor dem Untergange zu bewahren, und mit seinem Wiedererstarken drängte der Staat jeweils die Kirche wieder in ihre Sphäre, wohl auch etwas weiter, zurück; oder da des Staates Regenten durch ungerechte Maßregeln oder sittenlosen Wandel sich selbst außer Recht, wenigstens nach mittelalterlichen von Kirche und Staat anerkannten Rechtsprincipien, gesetzt hatten. In normalen Zeiten stehen jedenfalls dem Staate an und für sich Mittel genug zu Gebote, die Kirche in ihre Gränzen zu verweisen.

Wir pflichten deßwegen unbedenklich dem Kirchenrechtslehrer Brändel bei, der sagt: „Kirche und Staat befinden sich in zwei verschiedenen Sphären, und jeder Theil ist in seinem Wirkungskreise der höchste und unabhängig [1])." Und

1) Kirchenrecht §. 93.

Erzbischof Droste-Vischering [1]) schreibt: „Ich konnte nicht umhin, das hier Gesagte vorauszuschicken, um nun zu zeigen, wie wesentlich die Unabhängigkeit der Kirche und ihres Episcopats ist, wie die Kirche dem Staate, der Episcopat der Staatsgewalt nothwendig coordinirt sey.“ S. 56. „Da aber die Kirche . . . nach der Anordnung des Herrn der Staatsgewalt rechtlich nicht subordinirt, sondern coordinirt ist, so ist, was diesem Coordinationsverhältnisse widerspricht, mit der Anordnung Gottes im Widerspruch.“ S. 61. „Beiderseitige Selbstständigkeit, Unabhängigkeit, das bezeichnet die Eine Seite des Verhältnisses unter Kirche und Staat.“ S. 81.

Wir sind jedoch weit entfernt, diese Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche und des Staats in Ausübung ihrer Gewalten: der gesetzgebenden, aufsehenden, richterlichen und vollziehenden als absolut zu bezeichnen; denn der Fall ist leicht denkbar und in der Geschichte bereits wiederholt vorgekommen, daß Kirche und Staat (die in der Erscheinung doch immer nur von Menschen verwaltet werden, welche der Beschränktheit des Verstandes und der Macht der Leidenschaften unterliegen können,) sich gegenseitig Beeinträchtigungen zufügen, deren Gefahr nur dadurch abgewendet oder vermindert werden kann, wenn beide Gewalten in rechtliche Beziehung zu einander gebracht werden.

Zudem üben Kirche und Staat an und für sich und in den Folgen ihrer Anordnungen und Handlungen jeweils näher oder entfernter wohlthätigen oder nachtheiligen Einfluß auf einander. Die Kirche findet ihren äußern Anhaltpunkt nur im Staate, und in der Civilisation, welche dieser anstrebt, das Fundament für den Bau der höhern sittlichen Vollkommenheit, welchen die Kirche aufzuführen berufen ist; hinwieder befördert aber auch die Kirche, indem sie ihre

1) Am angeführten Orte. Vergl. Droste-Hülshof Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts. Münster 1828. §. 63. Rechberger, Handbuch des österr. Kirchenrechts. 3. Aufl. 1. Theil. §. 240.

Angehörigen zur Moralität erzieht, die Legalität ihrer Handlungen, und diese ist Bedingung der Staatswohlfahrt. Dazu kommen noch andere Momente, welche eine Art von Abhängigkeit der Kirche und des Staats von einander räthlich, sogar nöthig machen.

Einmal ist der Staat, basirt auf die Zeitlichkeit, deren Rad in fortwährender Bewegung sich befindet, seiner ganzen Natur nach zu steten Veränderungen geneigt; die Kirche dagegen, ruhend auf den Principien ewiger Wahrheit, ist mehr dem Stabilismus selbst in ihren äußern Formen zugethan. Der Staat gewinnt nun dadurch von der Kirche, daß sie seinen der Veränderlichkeit unterworfenen Institutionen und Interessen durch ihre mehr bleibende Ordnung eine stätige Haltung gewährt; die Kirche ihrerseits gewinnt dadurch, daß der Staat mit seiner gebietenden und zwingenden Auktorität, wenn er sie der Kirche hilfreich zuwendet, Anstoß zu nöthigen Reformen gibt, und auch dort noch kirchlichen Gehorsam erwirkt, wo die innerliche Mahnung der Kirche nicht mehr ausreicht. Sodann erwartet die Kirche den Staatsschutz gegen jedwede Anfeindung Andersdenkender, wofür aber auch sie durch die Macht der Religion die Auktorität des Staats befestigt und erhöht, und seinen Anordnungen dort noch Geltung verschafft, wo sein Arm zu verkürzt ist, um das im Verborgenen schleichende Verbrechen zu erreichen und zu bestrafen. Die Kirche bedarf zur Begehung des Gottesdienstes, zur Unterhaltung ihrer Diener zeitlicher Mittel, welche der Staat entweder selbst herbeischafft oder doch die Kirche in deren ruhigem Genusse schützt; dafür gibt die Kirche dem Staate reichliche Prozente zurück, indem sie bei ihren Angehörigen die Tugenden weckt und ernährt, welche den häuslichen Wohlstand — diese Grundlage und Bedingung der öffentlichen Wohlfahrt — befördern.

Kirche und Staat dürfen dieser Gründe wegen ihre Unabhängigkeit nicht bis zu gegenseitiger Ignorirung oder gar Ausschließung behaupten, ihre Wohlfahrt fodert vielmehr, daß sie in ein Rechts- und Freundschaftsverhältniß zu einander treten.

§. 9.

Rechtsverhältniß von Staat und Kirche zu einander.

A. Rechte des Staats gegen die Kirche.

Dem Staate werden in dieser Beziehung gewöhnlich mit Rücksicht auf seine verschiedene Gewalten:

a. auf die gesetzgebende ein **jus reformandi**,

b. auf die oberaufsehende ein **jus supremae inspectionis secularis**,

c. auf die richterliche und vollziehende ein **jus advocatiae** mit dem Recursrecht eingeräumt, wozu von Vielen noch gebracht wird

d. ein **dominium eminens** oder Obereigenthumsrecht der Kirchengüter.

Alle diese Rechte werden unter der technischen Benennung **jura majestatica circa Sacra** zusammengefaßt; ihr Grund liegt in dem Rechte der Selbsterhaltung, oder in dem Rechte, alles von sich abzuwehren, wodurch der Staat oder einzelne seiner Glieder gefährdet werden könnten; in dem sogenannten **jus cavendi**, einem Rechte, das dem Staat als einer nothwendigen Institution zu Erreichung des Menschheitszweckes mit besonderer Rücksicht auf die Rechts- und Wohlfahrtsordnung nicht abgesprochen werden kann.

Die Kirche nämlich in ihrer zeitigen Erscheinung fällt in den Bereich des Staates, und die Gesinnungen, die sie pflegt, können eben so wenig, als der lebendige Fruchtkeim im Schooße der Erde, in der Brust des Menschen verschlossen bleiben: sie manifestiren sich in Handlungen und diese fallen in das Gebiet der Sinne, in die Sphäre des Staats, weßwegen die Kirche wie jede andere im Staate befindliche Gesellschaft zu diesem in Beziehung treten muß; aber eben deßwegen, will anders der Staat sich nicht selbst bloß stellen, und seinen Zweck gefährden, kann er gegen die Kirche, gleichviel ob sie die Aufnahme in den Staat erst wünscht oder bereits erhalten hat, nicht gleichgültig seyn. Es liegt ihm ob, zu untersuchen, ob sie nicht irgendwie seinem Zwecke hinderlich

werde. Zwar die wahre Kirche [1]) kann in der Idee dem Staate nie hinderlich werden; ihrer Lehre ist das Gepräge göttlicher Wahrheit aufgedrückt und solcher Quelle entströmt trüber Irrthum nicht; ihre Aufgabe ist die höchste Sittlichkeit, in der Böses keine Wurzel fassen kann. Ihre Glieder dagegen, nicht frei von jeglichem Irrthum und Leidenschaft, können ihm Gefahr bringen, und um diese von sich abzuwehren, müssen ihm alle geeigneten Mittel zu Gebote stehen. Sie sind ihm gegeben in dem Umfang der genannten Rechte, worüber nun das Einzelne zu sagen ist, und zwar zunächst über die beiden ersten Rechte, das Reformations- und Oberaufsichtsrecht.

Unter Reformationsrecht versteht man das Recht der Staatsgewalt, einer Religionsgesellschaft die staatliche Aufnahme zu gewähren oder zu versagen. Dieß Recht ist für den Staat um so wesentlicher, da die Kirche, einmal consolidirt, eine Macht über die Gewissen entwickelt, wogegen physische Gewalt wenig vermag. Es liegt deßwegen in der Befugniß und Pflicht des Staats zu beurtheilen, ob nicht eine kirchliche Gesellschaft, welche in seinem Gebiete die Aufnahme wünscht, ihm gefährliche Elemente in sich trage. Zu diesem Ende muß sich die Staatsregierung vor der Aufnahme einer Kirche Vorlage machen lassen über ihr Wesen, ihren Zweck und ihre Einrichtungen.

Ob diese Vorlage auch nachher gefordert werden dürfe, ist meines Bedünkens eine von Vielen mit Unrecht beanstandete Frage; denn der Staat muß sich immer überzeugen dürfen und können, ob die Kirche ihre Zustände innerhalb der Grenzen

---

1) Auch Ellendorf gestand, daß der Staat mit dem rechten Katholicismus leicht in vollkommenem Frieden leben könne, nicht aber mit dem römischen, dem er den animus nocendi Schuld giebt; ein Vorwurf, dessen Beweisschuldigkeit dieser Berliner Kirchenrechtslehrer mit sich ins Grab nahm. — Des Erzbischofs von Köln Schrift: über den Frieden 2c. beleuchtet von Ellendorf Berlin 1843.

entwickelt habe und entwickele, auf deren Festsetzung hin ihr die Reception ertheilt worden ist; denn die Besorgniß ist geschichtlich begründet, daß die Beamten der Kirche, Menschen, den bestehenden Institutionen eine Ausdehnung zu geben und neue Anordnungen zu machen versuchen möchten, welche mit den Staatsinteressen nicht in Einklang gebracht werden können. Soll der Staat keine Vorkehrungen zu seinem Schutze treffen dürfen? wie weit sollen sie gehen? Im Allgemeinen sagt Walter darüber: ein Reformationsrecht, wornach die Staatsgewalt die äußern Seiten der Kirche, wo sie mit dem bürgerlichen Leben zusammentrifft, ihren Ansichten und Zwecken gemäß abändern darf, „ein solches einseitiges Reformationsrecht ihres herkömmlichen Besitzstandes kann die Kirche nicht zugeben; wohl aber zeigt sie sich jederzeit bereitwillig, ihre Einrichtungen in zweiseitiger Rücksprache den nationalen Bedürfnissen, soweit es unbeschadet ihres Wesens geschehen kann, anzupassen.[1]" Der Staat darf sonach, ohne die von Christus nur seiner Kirche verliehene Gewalt zu usurpiren, die Reformation des seinem Zwecke in der Kirche Hinderlichen nicht selbst vornehmen. Solcher Eingriff in die Rechte der Kirchengewalt wäre zugleich Verletzung der Gewissensfreiheit, wodurch der Staat größeres Uebel verursachen würde, als er zu verhüten beabsichtete. Nur den Anstoß, daß die Kirche selbst das Nöthige anordne, darf der Staat geben, und mag im Exceptionsfalle, wo die Kirche nemlich gegründeten Vorstellungen des Staats kein williges Ohr leiht, provisorische Maßregeln, jedoch nur innerhalb des Bereichs seiner Gewalt, treffen. Mit dieser Beschränkung des Reformationsrechts stimmt selbst der protestantische Rechtslehrer Krug überein, wenn er sagt, das Reformationsrecht sey ein Recht des Antrags, der aber durch die Drohung, daß der Staat, im Falle die Kirche mit ihm auf

1) Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen. Bonn 1839. 8. Aufl.

eine für ihn beruhigende Weise sich nicht verabschieden wollte, ihr seinen Schutz entziehen werde, verstärkt werden kann. Erzbischof Clemens von Köln stimmt freilich diesen Grundsätzen in seiner bekannten Schrift nicht bei. Er geht von der Ansicht aus, daß die Kirche dem Staate nicht hinderlich seyn könne, weßwegen Argwohn und Controllirung der Kirche von Seite des Staats um so weniger geeignet und zulässig seyen, weil dadurch nur das freundliche Einvernehmen Beider gestört werden müßte. S. 99—101.

Die erste Einrede des Prälaten gegen das in Rede stehende Recht findet in dem bisher Gesagten ihre Abfertigung. Wichtiger ist wohl die andere, welche von dem Freundschaftsverhältnisse beider Gewalten genommen ist. Wirklich ängstliche Ueberwachung der Kirche von Seite des Staats kann nur das gegenseitige Vertrauen schwächen, und Schwächung des Vertrauens hat Störung der innern Ruhe und Wohlfahrt Beider zur Folge, wohl auch deßwegen, weil Mißtrauen Hinderniß einer freudigen Thätigkeit ist. Ausmarkung der Grenzen über die Competenz des Staats in kirchlichen Angelegenheiten ist daher nothwendig; sie führt uns zur Besprechung des placeti regii.

Unter placetum regium versteht man das Recht des Staats, die kirchlichen Anordnungen, Vorschriften und Handlungen vor ihrer Zulassung einzusehen und ihnen die Zulassung, je nachdem sie für den Staat entweder indifferent, förderlich oder nachtheilig sind, zu gewähren oder zu versagen.

Nähere Begründung dieses Begriffes durch Auktoritäten scheint deßwegen nöthig zu seyn, weil abweichende Ansichten über den Begriff auch Verschiedenheit der Urtheile der Rechtslehrer über die Zulässigkeit des fraglichen Rechts zur Folge haben.

Van Espen [1]) hält es mit uns nur für die Erklärung

1) Possunt etiam dissimulantibus pontificibus, sind seine Worte,

der Staatsgewalt, ob eine Lehre, Anordnung oder Handlung der Kirche dem Staatszwecke förderlich oder hinderlich und deßwegen zulässig oder unzulässig sey.

Auch Sauter [1]), dem man den Vorwurf zu großer Liberalität gegen die Kirche nicht machen wird, anerkennt in dem Placet nur die Genehmigung oder Versagung zur Proclamation und Ausübung kirchlicher Gesetze und Erlasse. Und der Verf. der Abhandlung über die Frage: gehören katholisch kirchliche Angelegenheiten vor das Ressort der Landstände? [2]) nennt das placetum regium das Recht der Einsicht des Staats in kirchliche Verordnungen, wornach der Regent als dessen Oberhaupt den Bullen und Breven der Päbste, wie den Rundschreiben der Landesbischöfe erst, wenn zur Einsicht gekommen, daß sie nichts Nachtheiliges für den Staat enthalten, die Genehmigung, sie zu promulgiren, aufdrückt."

„Dieß Recht," sagt Frei, auf den wir uns zu dessen Begründung mit Vorbedacht berufen, „dieß Recht fließt aus dem Rechte der Oberaufsicht als der Quelle und aus dem jus cavendi als Mittel, wodurch der Staat in Stand gesetzt wird, die Kirche zu beobachten und allen Schaden, der aus kirchlichen Instituten dem Staate zugehen könnte, zu entfernen . . . Dieß Recht ist mit den Grundrechten des Staats über die Kirche identisch, oder vielmehr die Bezeichnung jener Rechte durch einen bestimmten Namen [3]).

Erzbischof Clemens von Köln eifert nun auch sehr gegen dieses Recht des Staats, und zwar nur wegen Verwechslung des Begriffs des placeti regii und wegen der will-

---

expendi novae leges, antequam recipiantur, ut si quae prodierint, quibus non sit necesse, vel etiam expediens parere, suspendatur executio, ac suspensionis causae significentur, dummodo id cum bona fide, reverentia debita et intentione sincera fiat.

1) Fundam. jur. eccles. p. 1ma §. 144.

2) Freim. Bl. 6. Bd. 2. Heft.

3) Krit. Commentar 1. Theil pag. 251.

führlichen Ausdehnung, die er ihm in Folge willkührlich gezogener Consequenzien giebt. Wenn er nämlich auch nicht an der Behauptung festhält, daß die Staatsgewalt mit diesem Rechte die Herrschaft führe, so unterstellt er ihr doch die Absicht, durch das Placet den kirchlichen Erlassen erst Gesetzeskraft aufzudrücken. Unrichtig ist aber diese Unterstellung, unstatthaft eine derartige Intention, weil nicht im Rechte des Staats gelegen, deßwegen auch irrig die daran geknüpfte Betrachtung.

Findet Verschiedenheit der Meinungen über das **placetum regium** schon überhaupt statt, so kann es noch weniger befremden, wenn die Ansichten der Kirchenrechtslehrer auch hinsichtlich der Anwendung desselben auf einzelne Gewalten der Kirche und Zweige ihrer Thätigkeit divergiren.

Bezüglich auf die Lehre wird mitunter behauptet, daß die Kirche in Glaubenssachen von dem Staate ganz unabhängig sey, von diesem nicht einmal beurtheilt werden könne, ob eine Lehre dem kirchlichen Dogma angemessen sey, weßwegen dem Staate um so weniger ein Placet zugestanden werden könne, da dogmatische Bestimmungen dem Reiche der Ideen angehören, die den Staat nie nachtheilig berühren können. Allein dagegen wird füglich bemerkt, daß der Staat durch sein Placet weder die Entscheidung, ob eine proponirte Lehre der Kirche dogmatisch sey, noch viel weniger ein förmliches Eingreifen in den Lehrbegriff, sondern nur die Untersuchung beabsichtigen könne, ob die fragliche Lehre keine Bestimmungen enthalte, welche auf den Staat nachtheilig zurückwirken möchten, und solche Untersuchung kann nicht als überflüssig erachtet werden; denn wenn auch zugestanden werden muß, daß eine wirklich dogmatische Bestimmung dem Staatszwecke nie gefährlich werden kann, so liefert doch die Geschichte mehr denn einmal den Beweis, daß in solche dogmatische Bestimmungen leicht Anderes sich einschleichen könne, was das bürgerliche Interesse Einzelner oder des ganzen Staats nur zu nahe berührt, und dieß

rechtfertigt vollkommen die Ausübung des Placet von Seite der Staatsbehörde.

Den Gottesdienst und die dazu gehörenden Anstalten anlangend ist eine selbst weitere Betheiligung des Staats als bei dem so eben besprochenen Gegenstand nicht zu bezweifeln, gleichviel ob die gottesdienstlichen Anordnungen wesentlich oder unwesentlich seyen, weßwegen dem Staate in Folge des jus cavendi auch das Placet rücksichtlich derselben nicht abgesprochen werden kann, soferne er dadurch nur seine eigenen Interessen schützt.

An sich zwar kann der Gottesdienst dem Staate nicht hinderlich seyn; als Mittel zur Beförderung der Religiosität und Sittlichkeit wird er auch die häuslichen und bürgerlichen Tugenden und mit ihnen die Staatswohlfahrt befördern. Dennoch kann der Gottesdienst nicht nur durch Ausartung den Character politischer Versammlungen annehmen [1], sondern auch zu Zeiten und an Orten gehalten werden, wodurch das Wohl des Einzelnen oder der ganzen Gesellschaft gefährdet wird. Die Kirche kann für ihre gottesdienstlichen Handlungen so viele Zeit in Anspruch nehmen, daß der irdische Lebensberuf leiden muß; wie denn vor nicht zu vielen Jahrzehnten noch die Zahl der Feiertage sich bereits auf ein Drittel des ganzen Jahres belaufen hatte; oder sie kann ihre Angehörigen zu gottesdienstlichen Handlungen an weit entlegene Orte einladen, wodurch der Müßiggang genährt, die Würde des Gottesdienstes, die Reinheit der Sitten, das Aufblühen der Industrie, der Wohlstand der Familien und die Gesundheit der betreffenden Bürger sogar gefährdet werden könnten. Der Staat kann deßwegen bei Feier des Gottesdienstes gar sehr betheiligt werden, und hierin liegt der Grund für die Berechtigung desselben, durch Anwendung

1) Daß die Feier der Exequien für die Bourbonen in Frankreich von den Legitimisten nicht eine politische Demonstration sey, wer könnte dieß bezweifeln?

des Placet Schaden von sich abzuwenden. In das Innere des' Gottesdienstes, in Anordnungen über dessen Feier erstreckt sich freilich die Berechtigung des Staats nicht, eben so wenig, als er in Familienfeste, wodurch die Rechte Dritter nicht betheiligt werden, einwirken darf. Nur die Oberaufsicht, wenn sie nöthig erachtet wird, steht ihm dort wie hier zu.

In Hinsicht auf die Feiertage müssen wir unterscheiden Feiertage mit und ohne bürgerliche Ruhe.

Bei den letztern findet für den Staat keine besondere Betheiligung statt; wohl aber bei den erstern, an welchen er nöthigenfalls die Erfüllung der Bürgerpflichten fodern darf, wobei ihn aber doch die Betrachtung, daß er dem Bürger das Maas seiner Arbeiten nicht bestimmen kann, vor zu großer Beschränkung der religiösen Freiheit, deren Nachtheil größer ist, als der Verlust einiger Arbeitstunden, zurückhalten dürfte.

Rücksichtlich des Gottesdienstes an entlegenen Orten — von Wallfahrten nur in Gesellschaft, oder von Prozessionen kann die Rede seyn — steht dem Staate das veto zu, wenn sie, auf ihm gefährliche Weise, begangen werden sollten. Bei Privatwallfahrten wird der Staat wohl in gleicher Lage seyn, wie bei Vergnügungsreisen einzelner Bürger. Ist er diese absolut zu verbieten nicht befugt, so tritt für ihn diese Befugniß auch bei Wallfahrten nicht ein.

In Beziehung auf die Verfassung, beziehe sie sich auf Personen oder Sachen, hat die Kirche eine bewegliche Seite, wodurch der Staat mit ihr in Beziehung kommen, und sein Verhütungsrecht durch Anwendung des Placet zu wahren, vielfache Veranlassung finden kann.

Unter die bedeutendern Personen, von denen hier die Rede seyn kann, sind zu zählen die obersten Würdeträger der Kirche: der Pabst und die Bischöfe. Bei beiden ist der Staat betheiligt und hat rücksichtlich der Uebung ihrer Regierungsgewalt das Recht, durch das Placetum Nachtheile von sich und seinen Angehörigen abzuwehren.

Bei den Bischöfen erstreckt sich dies Recht sogar auf die Wahl, indem er ihm gefährlich scheinenden Wahlcandidaten die Exclusive geben kann. Uebrigens hat der Staat bei den Landesbischöfen mehr Gewährschaft für ihre Bürgertreue in der bereits durch Zulassung zum Episcopat als erprobt erklärten Reinheit ihres Characters, noch mehr in dem, von ihnen in seine Hände abgelegten Staatseide; außerdem noch Mittel, ihnen staatsgefährliche Unternehmungen zu verleiden.

Ganz anders verhält sich die Sache beim Pabste, der durch kein anderes, als das allgemein christliche Band an das Interesse der einzelnen Staaten geknüpft ist. Auch ist er zu weit von den einzelnen Ländern und Ländergebieten entfernt, um mit eigenen Augen die jeweiligen Umstände, und zwar immer richtig zu beurtheilen, Berichte Dritter aber sind nicht jedesmal von persönlichen Einflüssen frei. Bei dem Pabste, beziehungsweise bei päbstlichen Schreiben jeder Art, denen öffentliche Folge gegeben werden soll, mag deßwegen Kenntnißnahme und Ertheilung des Placet von Seite der Staatsbehörde um so mehr gerechtfertigt seyn und das Placet um so strenger geübt werden, weil jene Erlasse fast nur Disciplinarverhältnisse und zwar die wichtigsten Punkte der Regierung und Verwaltung der Kirche betreffen. Wenn dagegen allen und jeden Anordnungen der Landesbischöfe durch Beidrückung des Placet Legalität verliehen werden will, so kann es nur das tiefste religiöse Gefühl verletzen und das Vertrauen schwächen. Mag auch der Bischof vor der Promulgation alle seine Erlasse über Gegenstände rein kirchlicher wie gemischter Natur zur Kenntnißnahme des Staats vorlegen müssen, das Placet sollte den erstern, wenn auch ertheilt, doch wenigstens nicht beigedruckt werden.

In Beziehung auf den Pabst kommen noch zwei Fragen zur Beantwortung:

Soll der Verkehr mit ihm freigegeben seyn?

Soll er Legationen veranstalten dürfen?

Wir dürfen bei Beantwortung dieser Fragen uns zunächst

nicht auf den positiven Standpunkt stellen; sondern müssen sie absolut nach der Natur der Sache betrachten und können sie nur bejahend beantworten.

Ob den Gliedern der Verkehr mit dem Haupte frei zu geben sey? eine sonderbare Frage. Trenne das Haupt von den Gliedern, und alles Leben wird aus dem Körper weichen. So wahr dies auch in Hinsicht auf die Kirche, deren sichtbares Haupt der Pabst ist, so gilt es doch nur im Gebiete des rein Kirchlichen; auf weltliche Angelegenheiten kann sich der Verkehr zwischen Pabst und den übrigen Mitgliedern der Kirche nicht erstrecken. Einzelne deutsche Regierungen haben diesen Verkehr ihren katholischen Unterthanen mit dem Oberhaupte der Kirche frei gegeben, und diese werden ihren Regierungen wohl keine Veranlassung geben, das ihnen geschenkte Vertrauen als unverdient je wieder entziehen zu müssen.

Die Legationen sind ein dem Primat inhärirendes Recht und oft das einzige Mittel, Sicherheit über den sie veranlassenden Fragepunkt zu gewinnen, Streitigkeiten schnell und endgültig zu entscheiden. Allein welche Mißbräuche mit den Legationen getrieben wurden, lehrt die Geschichte vorzüglich des Mittelalters, und dies begründet das Recht des Staats, durch sein Placet ähnlichen Mißbräuchen für die Zukunft vorzubauen.

Hier dürfte der Ort seyn, über die Rechte des Staates in Hinsicht auf kirchliche Gesetzgebung uns zu verbreiten. Als zwei verschiedenen Gewalten steht dem Staate und der Kirche das Recht der Gesetzgebung, jeder in ihrer eigenthümlichen Sphäre, zu. Dies fodert die Natur der Sache und die göttliche Anordnung, gemäß dem Ausspruche des Herrn: „gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott was Gottes ist." Matth. 22, 21. Doch kann dem Staate auch in diesem Gebiete der kirchlichen Amtsgewalt nicht alle Betheiligung abgesprochen werden. Er übt sie durch das Placet und wahrt dadurch sein Interesse, wo es durch die Kirche gefährdet werden möchte. Doch je nach der Natur des Gegenstandes, wor-

über die Kirche verfügt, hat auch das Placet eine weitere oder engere Bedeutung. Bei rein kirchlichen Dingen hat der Staat nur das Recht der Ueberwachung, daß nichts Weltliches unterlaufe; das Placet hat nur die Bedeutung des einfachen vidit. Bei gemischten Gegenständen entscheidet der Zweck über das Ressort, vor das sie gehören. Gesetze, welche auf den Gottesdienst und andere Anstalten, die auf Beförderung der Religiosität und Sittlichkeit hinzielen, sich beziehen, gehören der Kirchengewalt zunächst an, jedoch hat der Staat dabei als bei Gegenständen gemischter Natur nicht nur das Recht einfacher Kenntnißnahme, sondern auch des Placet im engern Sinne. Verordnungen und Gesetze der Kirche vollends, welche nur auf ihre äußere und außerwesentliche Verfassung gehen, unterliegen der Staatsgenehmigung so sehr, daß im Falle der Staat wegen seines augenfälligen Nachtheils ihre Zulassung nicht gestattet, die Kirche über ungebührliche Bedrückung nicht klagen kann.

Uebergehend zu den Sachen, welche Gegenstand der Kirchenverfassung sind, können wir uns nur über die Competenz zu Errichtung und Umschreibung der Bisthümer und Pfarreien verbreiten. Dies Recht steht zunächst und unmittelbar der Kirche zu, wie es denn ein jeder Gesellschaft eigenthümliches Recht ist, jene Anstalten zu errichten, welche ihr zu Erreichung ihres Zweckes dienlich scheinen. Das Recht, die Diöcesen und Pfarreien primitiv zu organisiren, wird der Kirche um so weniger angefochten werden können, da eine zweckmäßige Organisation der Diöcesen und Pfarreien eines Theils auf Ordnung und Förderung der Geschäfte der Kirche wesentlichen und wohlthätigen Einfluß übt, andern Theils dem Staate nicht den entferntesten Nachtheil bringt. Auch die Geschichte vindicirt dies Recht zunächst der Kirche. Das Diöcesan- und Parochialverhältniß bildete sich anfänglich ganz aus dem Schooße der Kirche, und wurde wenigstens im Abendlande noch lange nach dem Uebertritt der römischen Kaiser zur Kirche, selbst nach dem Sturze des römischen Reichs unter den Gothen, Longobarden

und Franken beachtet. Und Bonifaz hat der deutschen Kirche ihre Organisation genau nach päbstlicher Instruction gegeben, wozu nur die weltliche Bestättigung kam. Wenn Karl M. weiter ging, so gründete sich sein Benehmen auf das Verhältniß der Schutzherrschaft über die Kirche. Uebrigens verlor doch die Kirche nicht ganz ihre Autonomie auch in diesem Theile der Regierungsgewalt. Erst mit der Zeit, wo die Kirche durch viele Wohlthaten dem Staat sich verpflichtet glaubte, gestattete sie ihm größern Einfluß auf die Organisation der Bisthümer und insbesondere auf Errichtung und Besetzung der Pfarreien, ohne jedoch die Entscheidung hierüber an den Staat abzutreten. Fundation und Dotation wurden Rechtstitel zur Theilnahme an diesem Theile der kirchlichen Jurisdiction, und in Hinsicht der Bisthümer mochte der Staat um so mehr an diesem Rechte festhalten, da die Bischöfe als Reichslehenträger Vasallen der Fürsten waren.

Recht der Advokatie mit dem Appellationsrecht an die Staatsgewalt.

Frei, im critischen Commentar über das Kirchenrecht, trägt Bedenken, dem Staate dies Recht absolut, soweit es nicht durch positive Verträge begründet ist, anzuerkennen. Wir halten es mit allen andern uns bekannten Kirchenrechtslehrern für ein dem Staate wesentliches Recht, das seinen Grund in dem Rechte, besser in der Pflicht der Selbsterhaltung hat.

Es ist unwidersprechliche Wahrheit, die christliche Religion und Kirche ist die hauptsächlichste Stütze der Staaten. Haben schon die heidnischen Regierungen ihre Götterculte besonders gepflegt, und waren in Rom die Kaiser sogar die summi pontifices — in der jüdischen als einer eigentlich theokratischen Staatsverfassung mußte die Advokatie an und für sich geübt werden — so ist's auch nicht zu wundern, wenn christliche Regenten, sobald sie von der Göttlichkeit und Ersprieslichkeit des Christenthums und der christlichen Kirche für den Staatszweck überzeugt waren, der Kirche ihren besondern Schutz zuwandten. Die Novellen des römischen Rechts enthalten der

Belege hiefür viele, und wenn die Kaiser dieses Schutzrecht bisweilen zu weit ausdehnten, die Kirche konnte sichs gefallen lassen, hatte sie doch unter dem Schutze der Regierung schnell festen Rechtsboden gewonnen und auf ihm ihr inneres Leben kräftig und schön entwickelt. Vergl. **Petr. de Marca l. 2. de concord. c. 10. n. 1.** Leo **M.** schrieb sogar an Kaiser Leo: „Du sollst wissen, daß dir die königliche Gewalt nicht blos zur Regierung der Welt, sondern vorzüglich zum Schutze der Kirche übertragen worden ist.“ — „Um die christliche Zucht unter dem christlichen Volke nicht nur herzustellen, sondern auch immer vor allen Hindernissen unversehrt beschützt zu erhalten... ermahnt die Synode von Trient „den Kaiser und die Könige, Staaten, Fürsten, ... daß sie ... dasjenige, was Sache des kirchlichen Rechts ist ... von den Ministern der Fürsten nicht verletzen lassen, ... und ihnen selbst Muster der Frömmigkeit, Religiosität und Beschützung der Kirche seyen. **Sess. 25. de reform. c. 20.**

Die Frage, worüber demnach allein Meinungsverschiedenheit herrschen kann, ist nur: wie weit erstreckt sich das Recht der Advokatie? Die Bestimmung ihrer Grenzen ist um so nöthiger, da der Staat leicht, statt Beschützer, Unterdrücker der Kirche und der kirchlichen Freiheit werden könnte, wozu Versuchung um so näher, da sich der Staat um der Dienste willen, welche er der Kirche leistet, zu Uebergriffen in das Gebiet der Kirche berechtigt halten möchte. Wir untersuchen unser Frageobject nach allen Beziehungen der kirchlichen Thätigkeit als Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalt.

In Hinsicht auf den Lehrbegriff stehen dem Staate aus dem Titel der Advokatie gewisse Befugnisse zu, weil Glaubensirrung die Gemüther beunruhigt, den Frieden stört und mit dem kirchlichen auch das Staatswohl gefährdet. So weit jedoch geht das Recht der Advokatie nicht, daß der Staat die Reinheit des Glaubens selbst überwache, kann er ihn ja nicht einmal beurtheilen; oder daß er theologische Studienanstalten errichte, mit Lehrern besetze und die Lehrbücher vorschreibe,

denn das sind Rechte, die dem Episcopate wesentlich inhäriren und von ihm jeweils geübt wurden. Ebenso wenig ist der Staat befugt, bei entstandenen Glaubensstreitigkeiten Stillschweigen zu gebieten. Ein solches Verbot würde die Gemüther nicht beruhigen; ist zudem in wesentlichen Punkten ganz unzulässig, in unwesentlichen aber Verletzung der Glaubensfreiheit. Nur würdevolle Führung des Streites mag er empfehlen, Spott und Hohn alles auf die Kirche Bezüglichen, und gar thätliche Mißhandlung der Streitenden abwehren. Die weitern Rechte, welche dem Staate zustehen, gehen nur dahin, daß er die Kirche auf ihr Anrufen zu Reinerhaltung des Glaubens durch zweckdienliche Mittel, jedoch ohne Gefährde der innern Gewissensfreiheit, unterstütze. Hieher gehören

a. die Synoden, zu deren Abhaltung der Staat die Kirchenvorsteher, im Falle sie dies altehrwürdige Institut ohne vollgültige Ursache vernachlässigen wollten, veranlassen und durch Verabreichung der nöthigen Geldmittel, wie durch Ueberwachung der Freiheit und Würde bei der Discussion selbe erleichtern darf und soll;

b. das Verbot irreligiöser und unsittlicher Bücher und Bilder, wobei wir jedoch nicht gemeint seyn können, dem Staate das Censurrecht einräumen zu wollen. Nur das von der Kirche ausgegangene Verbot der Bilder und Bücher mit seinem Ansehen zu unterstützen steht in der Competenz des Staates [1]).

Da der Gottesdienst als das wirksamste Vehikel zu Beförderung der Moralität bezeichnet wurde, so kann und darf der Staat dagegen nicht indifferent bleiben. Das Interesse, womit er dabei betheiligt ist, berechtigt ihn, der Kirche seinen Schutz auch hierinfalls zu leihen, alles, was Störung des Gottesdienstes veranlassen könnte, zu verhindern, Vernach-

---

1) Die Betheiligung des Staats an dem Unterrichtswesen wird weiter unten zur Sprache kommen.

lässigung und Verhöhnung desselben zu bestrafen, selbst mit Entzug der staatsbürgerlichen Rechte. In gemischten Gemeinden jedoch, wo beide Confessionen gleiche Rechte genießen, kann sich der Staatsschutz nur auf Begehung des Gottesdienstes inner dem Umfange des dem Gottesdienste gewidmeten Locals erstrecken; ja der Staat kann sogar bei voraussichtlicher Ruhestörung öffentliche religiöse Feierlichkeiten außerhalb dieses Locals untersagen.

Auch hinsichtlich der Verfassung kann dem Staate das Recht der Advokatie nicht abgesprochen werden. Es erstreckt sich auf die Diener der Kirche und ihre Regierungshandlungen. Hat der Staat ein Recht und sogar die Pflicht, jeden Bürger im Besitze der öffentlichen Achtung zu schützen, um so mehr die kirchlichen Würdeträger und den Clerus überhaupt, da sie deren zur Verwaltung ihres Amtes so sehr bedürfen. Dies Recht des Staats ist freilich mehr negativ, weil, wo die innere Ehrwürdigkeit abgeht, dieser Mangel durch Gesetze nicht supplirt, Achtung nicht geboten, nur öffentlichem böswilligem Hohn und gröblicher Mißhandlung durch Strafgesetze vorgesehen werden kann.

Alle Regierungshandlungen unterliegen der Kritik. Die Zeit blinden Gehorsams und unbedingter Lobpreisung alles dessen, was eine Regierung, sey es die geistliche oder weltliche, anordnet, ist vorüber. Man prüft, lobt oder tadelt sogar öffentlich, was man lob- oder tadelnswerth findet. So lange die Prüfung sich objectiv, fern von allen persönlichen Einflüssen hält, kann ihr nicht hindernd entgegen getreten werden. Das Ansehen der betreffenden Regierung gegen ungebührliche Höhnung nur zu schützen, ist Recht und Pflicht des Staats.

Hier dürfte der Ort seyn, über das vielfältig vertheidigte und bestrittene Recursrecht der Kirchenangehörigen, insbesondere der Kleriker an die Staatsbehörden — appellatio ab abusu potestatis ecclesiasticae oder recursus ad principem genannt — zu sprechen.

Die Gegner dieses Rechts stützen ihren Widerspruch auf die Befürchtung, daß durch dasselbe das Ansehen der Kirchen=auctorität geschwächt, ihr Wirkungskreis beengt, zerstört werden möchte. Erzbischof Klemens von Köln namentlich bemerkt unter Berufung auf einen ältern Kanonisten gegen dies Recht, daß es in Widerspruch' mit den ältesten, neuen und neuesten **Canones** der Synoden, in Widerspruch mit der Praxis des erstern und mittlern Zeitalters der Kirche, in Widerspruch mit den Regeln der weisern Kirchenzucht, und der geistlichen Gerichtsbarkeit sehr präjudicirlich sey und nur Conflict zwischen der weltlichen und geistlichen Gewalt herbeiführe und endlich immer, wie die **libertates gallicanae** schädlicher sey, als selbst das, was man damit abwehren wollte. „Ich halte, setzt der Prälat bei, diese Apellation für eine Erfindung, welche durch schlechte Gesinnung des Ungehorsams gegen den Pabst und gegen die Bischöfe veranlaßt, diesen Ungehorsam sehr begünstigt, durch die Schwäche der geistlichen Obrigkeiten **in praxi** möglich gemacht, welche ein tiefer Eingriff in die Kirchengewalt, und durch das Schwert der Staatsgewalt erzwungen . . . eingeführet ist [1]).

Anlangend den Einwurf, welcher von der Neuheit des zu untersuchenden Rechts hergenommen ist, so verliert er seine Bedeutung schon durch den Umstand, daß die Christen der ersten Jahrhunderte sogar Bedenken getragen hatten, bürgerliche Rechtsstreitigkeiten vor die heidnischen Gerichte zu bringen. Wie viel weniger Gegenstände der in Rede stehenden Art! Weder Kläger, noch Beklagte würden gefunden haben, was sie suchten: Recht. Und wenn auch aus den Recursen des Athanasius, Chrysostomus u. a., die gegen nicht durch ordentliche Gerichte über sie gefällte Urtheile den Staatsschutz anriefen, ein historisches Argument für das Recursrecht nicht gezogen werden kann, so bedarf es ja auch

---

4) A. a. O. S. 204—207.

für Rechte, wofür die Vernunft spricht, keiner historischen Beweismittel.

Das weitere Bedenken des Herrn Erzbischofs gegen das fragliche Recht stützt sich auf die Voraussetzung, daß der Staat durch Annahme jeder böswilligen Appellation das Ansehen der Kirchengewalt schwächen und untergraben möchte; eine die Würde der bürgerlichen Gerichte tief verletzende Voraussetzung. Vielmehr darf und muß erwartet werden, daß der Staat, wenn auch nur aus Politik, die Kirchengewalt, welche so großes moralisches Ansehen umgiebt, möglichst schonen und ihr gegenüber die Grundsätze strenger Gerechtigkeit befolgen werde, zumal da dem Staate sehr daran gelegen seyn muß, das Ansehen der Kirche bei seinen Angehörigen zu erhalten und sogar zu heben. Vor Annahme des Recurses wird und muß der Staat die causa litis genau prüfen; betrifft sie ein Vergehen gegen die Kirchendisciplin, so steht ihm ein Recht, den Recurs anzunehmen nicht zu, nur gewissenhafte Entscheidung nach den Kirchengesetzen mag er der kirchlichen Behörde empfehlen und sie nöthigenfalls mit seinem Ansehen darin unterstützen. Bei weltlichen Klagsachen dagegen und bei solchen, wo die bürgerliche Gesetzgebung betheiligt ist, steht das Erkenntniß, soweit es die bürgerlichen Verhältnisse betrifft, in der Competenz der Staatsbehörde, und in diesen Fällen ist der Staat die Annahme des Recurses sogar schuldig [1]).

Die Gründe, welche für das Recursrecht sprechen, sind:

1) Der Kirchenangehörige verliert durch seinen Eintritt in die Kirchengesellschaft und in den Kirchendienst seine Bürgereigenschaft und Bürgerrechte nicht, und vermöge dieser steht ihm

1) Klage z. B. über Verletzung des Cölibats gehört ausschließlich vor das Forum der Kirchengewalt; Paternitäts- und Alimentationsklagen dagegen hat das bürgerliche Gericht zu entscheiden.

die Befugniß zu, den Staatsschutz gegen Unrecht, von wo immer es gegen ihn versucht werden wollte, zu imploriren, um so mehr da die über ihn verhängte Kirchenstrafe auch nachtheilig auf seine äußere Ehre zurückwirkt.

2) Dies Recursrecht kann nicht als Schwächung der Moralität angesehen werden, weil, im Falle der Staat sogar ein gerechtes Straferkenntniß der Kirche aufheben würde, die Strafbefreiung nur als von dem äußern, nicht aber auch von dem innern Forum erfolgt angesehen werden könnte.

Wenn der Herr Erzbischof gegen das Recursrecht schließlich bemerkt, der Staat sollte der Kirche, wie diese ihm gegenüber thun würde, auf das fragliche Recht verzichten, so ist dies eine Bemerkung, die wohl seinem Herzen zur Ehre gereicht, in der Geschichte aber ihre Bestättigung noch nicht gefunden hat.

Wir gehen über zur Würdigung des letzten vom Staate der Kirche gegenüber angesprochenen Rechtes, des

Obereigenthumsrechts. Es ist das behauptete Recht des Staats, das Kirchengut zu seinen Zwecken zu gebrauchen. Unbedingt aber ist dies Recht nicht. Eine so weite Ausdehnung des fraglichen Rechts widerspräche allen Rechtsprincipien, wornach der Kirche, wie jeder andern vom Staate recipirten Gesellschaft, das Recht zusteht, für ihren Zweck Vermögen zu erwerben und als besonderes Eigenthum zu besitzen und zu verwenden. Das Kirchengut ist Privatgut der Kirche, und nicht öffentliches des Staats. In den ersten Jahrhunderten bildete sich das Kirchengut durch freiwillige Beiträge, die um so reichlicher flossen, da ein Theil derselben zu Unterstützung der Armen verwendet wurde. Dabei gab niemand der leisesten Besorgniß Raum, daß das so allmählig gebildete Vermögen der Kirche nicht reines Kirchengut sey. Sogar der Staat adoptirte diese Ansicht, indem er selbst die Rechte der Minderjährigen rücksichtlich des Ver-

mögens auf die Kirche übertrug, wornach sie durch Wiedereinsetzung in ihr Vermögen vor erlittenem Schaden geschützt wurde. Die Novellen des römischen Rechts enthalten den Beweis. Dies Verhältniß gieng mit dem römischen Rechte auf die nach der Völkerwanderung im Abendlande neugegründeten Reiche über. Die Klagen vieler Fürsten über ungebührliche Bereicherung der Kirche zum Nachtheile der Staatsdomänen finden ihre Erklärung nur in der damals herrschend gewesenen Ansicht, daß dem Staate keine Rechtsansprüche auf das Kirchengut zukämen. Die Kirche selbst betrachtete ihre Güter so sehr als Privatvermögen, worüber nur ihr die Disposition zustände, daß sie Veräußerung oder gewaltsame Antastung desselben mit dem Banne bedrohte. Das Concil von Trient z. B. belegt selbst den Kaiser und die Könige, wenn sie von Habsucht verleitet, das Kirchengut, auf welche Weise es geschehe, antasten, bis zur vollständigen Wiedererstattung mit dem Banne [1]).

Diese Ansicht über das Kirchen- als Privatgut der Kirche erhielt sich selbst unter den Stürmen, welche die Kirche durch die Reformation zu bestehen hatte. Das Westphälische Friedensinstrument überließ das nicht als Entschädigung den paciscirenden Fürsten behändigte Kirchengut den verschiedenen Confessionen mit demselben Eigenthumsrechte, wie sie es im Normaljahr besaßen; und noch der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 sicherte der Kirche den Besitz und ungestörten Genuß jener Kirchengüter zu, die nicht den Fürsten als Entschädigung für den Verlust ihrer überrheinischen Besitzungen zugeschieden worden waren. Diesem zu Folge kann der Staat kein absolutes, sondern nur hypothetisches Eigenthumsrecht auf die Kirchengüter behaupten, im Falle der Noth nemlich, in welchem aber auch jeder Bürger und Familienvater sein Vermögen, soweit nöthig, auf den Altar des Vaterlandes

1) Sess. 22. c. 11. de reform. Vergl. Ferraris prompta bibliotheca p. 1ma artic. 1mo „Bona“ n. 13 — 15. edit. 4ta Bonon.

zu legen verpflichtet ist. Im beregten Falle, aber auch nur in diesem, ist der Staat berechtigt, die Auslieferung des Kirchengutes zu verlangen, da es seiner ursprünglichen Bestimmung nach ohnehin, theilweise wenigstens, zu wohlthätigen Zwecken verwendet werden sollte. Novelle 7 cap. 12. 15. c. 12. qu. 2.

Hier bietet sich schickliche Veranlassung, über das s. g. Amortisationsrecht des Staats d. i. das Recht, die Kirche im Erwerbe von Eigenthum zu beschränken, oder ganz zu hindern, einiges zu berühren.

Das Kirchengut dem staatswirthschaftlichen Verkehr entzogen ist so zu sagen in todte Hände niedergelegt, wodurch der Fall, daß die Kirche mehr als zur Gebühr bereichert und im gleichen Verhältnisse Kapitalien dem öffentlichen Verkehr entzogen würden, eintreten kann und in Folge der Kreuzzüge so sehr eingetreten ist, daß die Kirche zwei Drittel des Gesammteinkommens der Christenheit bezog. Es ist deßwegen nicht zu wundern, wenn das Mißverhältniß, in welches das Kirchenvermögen zu dem der Staaten und der Staatsbürger kam, den Umschwung erfahren mußte, welchen die aus dem Morgen- ins Abendland verpflanzten Künste und Wissenschaften in alle Zustände des Lebens gebracht hatten. Von den Niederlanden, wo wir den ersten Amortisationsgesetzen begegnen, verbreiteten sie sich schnell nach allen Richtungen des europäischen Staatengebiets.

Doch die Amortisationsgesetze widersprechen in der Regel der rechtlichen Ordnung, weil die Kirche, sobald ihr der Staat die Reception ertheilt hat, als moralische Person gilt, folglich das Recht hat, unter allen gesetzlich erlaubten Titeln Vermögen zu erwerben. So wenig der Staat einem Privaten in rechtlicher Vermögenserwerbung Grenzen setzen darf, so wenig darf er es unbedingt auch bei der Kirche. Würde aber unbegrenzte Vermögenserwerbung der Kirche in die ökonomische Entwicklung eines Volkes eine Hemmung bringen,

dann wäre der Staat in die Nothwendigkeit gesetzt, die Kirche in dem Rechte der Vermögenserwerbung zu beschränken und in soferne ließen sich die Modificationen in diesem Rechte der Kirche wenigstens entschuldigen.

Noch dürfte die Frage: wem beim Erlöschen kirchlicher Institute deren Vermögen zufalle, der Kirche oder dem Staate, eine Frage von praktischer Bedeutung, mit einigen Worten besprochen werden. Es giebt Rechtslehrer, welche das Recht des Staats auf den Vermögensnachlaß unbeerbter Staatsbürger auch auf kirchliche Institute u. s. w. ausdehnen; mit Unrecht, denn die beiden Fälle sind sehr verschieden und schließen die Anwendung des gleichen Rechts auf ihre Beurtheilung aus. Bei Staatsbürgern, die unbeerbt sterben, ist die Gesellschaft, der Staat, natürlicher Erbe ihres Nachlasses; bei kirchlichen Instituten die Kirche, und zwar um so mehr, weil der Zweck, zu dessen Beförderung jene Institute errichtet und mit Vermögen ausgerüstet wurden, neben den besondern Zwecken der allgemeine der Kirche: Religiosität und Moralität ist und dieser bleibt, wenn auch die Formen, unter denen die Kirche in die Zeitlichkeit tritt und ihre Zwecke verfolgt, wechseln. Als natürliche Erbin des Vermögens erloschener kirchlicher Institute erscheint daher die Kirche, und Beinträchtigung der Kirche in diesem Rechte hat wie jede andere Verletzung ihrer Eigenthumsrechte den Bann zur Folge.

§. 10.

B. Rechte der Kirche dem Staate gegenüber, im Allgemeinen und Besondern.

Wir haben oben §. 8 die Coordination der Kirche und des Staats als einzig richtiges Rechtsverhältniß beider Institutionen zu einander bezeichnet und nachgewiesen. Wie dem Staate in seiner, so steht auch der Kirche in ihrer Sphäre die Souveränität und somit das Recht der Autonomie zu, und dies Recht erstreckt sich auf alle wesentliche Theile der Kirchengewalt: auf die Lehr-, Weihe- und Re-

gierungsgewalt mit allen Rechten, die wesentlich darin enthalten sind, inner den bereits markirten Grenzen jedoch. Der Umfang dieser Befugnisse heißt jus in Sacra, und gründet sich auf die rechtliche Stellung, in welche die heilige Schrift, die Tradition und eine achtzehnhundertjährige Praxis die Kirche dem Staate gegenüber gebracht hat.

Aus diesem Rechte fließen besondere Rechte der Kirche gegen den Staat; sie sind:

1) Freiheit von allem positiven Einwirken des Staats auf den kirchlichen Lehrbegriff, wozu wir noch zählen die wesentlichen Bestandtheile des Cults und der Verfassung;

2) Freiheit in Bestimmung des äußern Gottesdienstes und der Disciplin;

3) Freiheit endlich in Erwerb und Gebrauch der nothwendigen Mittel zu Erreichung des Kirchenzweckes.

Ad. 1. Das Recht der Kirche, allen positiven Einfluß des Staats auf die Bestimmung des kirchlichen Lehrbegriffs abzuweisen, gründet sich auf die besondere Anordnung des Stifters der Kirche, wornach diese und nur sie unter dem Beistande des göttlichen Geistes die ihr hinterlegte Lehre in ihrer Reinheit erhalten, verbreiten, bei Zweifeln erklären und gegen Irrthümer festsetzen sollte. Eingriff in dies unveräußerliche Recht der Kirche ist Verletzung der höhern göttlichen Anordnung, Verletzung zugleich des Rechts

der Gewissensfreiheit. Sie ist das unveräußerliche Recht eines jeden zum vollen Gebrauche der Vernunft gereiften Menschen, über Gott und sein Verhältniß zu ihm mit den daraus fließenden Pflichten, mit einem Worte: über Religion nachzudenken und seiner eigenen bessern Ueberzeugung zu folgen. Dies Recht steht der Kirche als einer moralischen Person ebenso, wie jeder physischen Person zu und vermöge dessen hat sie das Recht, an den Staat die Respektirung ihrer Ueberzeugung und den Schutz gegen jeden Zwang zu fodern. Dies Recht auf Gewissensfreiheit ist unbedingt, so lange jedoch nur, als die religiöse Ueberzeugung in dem

Innern der menschlichen Brust verschlossen bleibt. De internis non judicat praetor und deorum injuriae diis curae sunto sind Grundsätze welche schon bei den Römern Geltung hatten. Es treten aber Modificationen dieses Rechtes ein, sobald die Ueberzeugung sich im Leben äußert und sich weiter zu verbreiten sucht. Zum Vorhinein darf der Staat das öffentliche Bekenntniß von Grundsätzen, welche mit guten Sitten und mit der öffentlichen Wohlfahrt in Widerspruch stehen, nicht gestatten. Die Mucker z. B. wie die jüngste Secte der Begeisterten im Elsaß und alle ähnlichen Gelichters begeben sich selbst, durch ihre, die menschliche Vernunft höhnenden Grundsätze des Rechtanspruches auf Gewissensfreiheit. Von ihnen hat der Staat das Recht, das Aufgeben entweder ihres verkehrten Religionsbekenntnisses oder ihres Staatsbürgerrechtes zu verlangen. Dagegen handelt der Staat unrecht, wenn er den blosen Uebertritt von der herrschenden Staatsreligion zu einem andern christlichen Bekenntnisse mit Entzug der Staatsbürgerrechte und sogar mit Landesverweisung bestraft. Es ist dies die augenfälligste Verletzung des Rechts der Gewissensfreiheit.

Das Recht auf Gewissensfreiheit, welches der einzelne Mensch wie eine religiöse Gesellschafts-Kirche anzusprechen hat, legt dem Staate die Verpflichtung auf zum Schutze dieses Rechtes, und hat der Staat in seiner Eigenschaft als Rechtsgesellschaft die Pflicht, die irdischen Eigenthumsrechte seiner Angehörigen zu schützen, so wird diese Pflicht gegen das höchste Gut des Menschen — gegen seine Religion — um so bindender seyn. Die einzelnen Pflichten, welche der Staat vermöge seiner allgemeinen Verpflichtung auf den Schutz der religiösen Ueberzeugung seiner Angehörigen hat, sind:

a. bezüglich auf einzelne Kirchen, daß er weder selbst durch Bevorzugung einer derselben ihr Proselyten zu gewinnen suche, noch auch zugebe, daß ihr durch böswillige Entstellung ihrer Lehre in Schriften, durch öffentliche Verspottung und Höhnung

ihrer Institutionen Bekenner entzogen werden. Auf Anrufen ist er ihr jeden geeigneten Schutz zu leisten schuldig.

b. Durch seinen Eintritt in eine kirchliche Gesellschaft begiebt sich der einzelne Mensch des Rechts der Gewissensfreiheit nicht so, daß er später eine andere Ueberzeugung nicht annehmen dürfte. Tritt er wirklich mit der Ueberzeugung der Kirche, welcher er angehört, in Widerspruch, so entsteht für den Staat ein eigenes Rechtsverhältniß, sowohl gegen das von dem Kirchenglauben abweichende Glied, als auch gegen die Kirche; gegen jenes, indem er ihm die Erlaubniß vindicirt, seine neue Ueberzeugung der Kirche zur Entscheidung, jedoch mit Würde und Anstand, vorzutragen [1]); gegen diese, daß er sie veranlasse, die Meinungen des dissentirenden Mitgliedes mit Ruhe und Gründlichkeit zu prüfen. Findet sie dieselbe für irrig, so darf der Staat sie in dem Rechte, dieselbe zu censuriren und das auf seinem Widerspruch etwa beharrende Mitglied aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen, nicht hindern.

Hier ist der Ort, über die Toleranzpflicht des Staats uns zu verbreiten.

Im weitesten Sinne versteht man unter Toleranz den ruhigen Gleichmuth, womit man andern ihre von der eigenen abweichende Denk- und Handlungsweise gewährt. Bezieht

1) Für die Glaubenstreue ihrer geistlichen Mitglieder verschafft sich die Kirche Garantie durch Abnahme des s. g. Religionseides, wodurch der betreffende Geistliche sich verbindlich macht, nicht öffentlich gegen das Symbolum der Kirche zu predigen. Das Recht der Kirche zu einer solchen Eidesabnahme ist der Kirche, wie jeder andern Gesellschaft wesentlich und der Gewissensfreiheit der Eidesleistenden nicht präjudicirlich. Denn dadurch ist ihnen das Recht nicht benommen, über das Dogma Forschungen anzustellen, nur tritt für sie im Falle das Ergebniß ihrer mit ruhiger Besonnenheit gepflogenen Forschung eine von dem Glauben der Kirche abweichende Ueberzeugung wäre die Gewissenspflicht ein, eher auf die Vortheile ihrer amtlichen Stellung zu verzichten, als zum Heuchler vor der Gemeinde und dem eigenen Gewissen zu werden.

sich die abweichende Ueberzeugung auf die Religion, so heißt die Toleranz eine religiöse und ist zweifach, die wissenschaftliche [1]) und politische. Hier, wo von den Rechten der Kirche gegen den Staat die Rede ist, kann nur die letztere und eben deßwegen auch nur die öffentliche in Betrachtung gezogen werden.

Unter politischer Toleranz versteht man den Staatsschutz zu öffentlichem Bekenntniß irgend einer religiösen Ueberzeugung oder Gewährung der Gewissensfreiheit. Sie kommt bald in weiterer Ausdehnung, bald in größerer Beschränkung vor. Entweder wird die Religionsübung inner den Raum des Hauses mit oder ohne Geistlichen — devotio domestica simplex oder qualificata — beschränkt, oder sie wird öffentlich gestattet und zwar entweder mit Gewährung der gleichen Rechte für alle Religionspartheien oder mit Bevorzugung einer oder der andern.

---

1) Die wissenschaftliche oder theologische Toleranz, wird sie im weitern Sinne als Approbation jeder religiösen Denkungsart, oder im engern als blos einfache Gewährung einer andern religiösen Ueberzeugung genommen, ist unzulässig, weil eigentlich jede Ueberzeugung exclusiv seyn muß. Wahrheit kann doch wohl nur Eine seyn, und was immer als Wahrheit erscheint, dessen Gegentheil kann nicht zugleich als Wahrheit angesehen werden, Liebe aber zur Wahrheit muß den Menschen drängen, ihr auch bei andern Eingang zu verschaffen. Betrachten wir die theologische Toleranz vom christlichen Standpunkt, so muß sie — im oben angegebenen Sinne — noch verwerflicher erscheinen. Die christliche Religion ist eine positive göttliche und die Kirche eben so göttliche Institution; Lehre und Verfassung in ihren Grundformen sind so wesentlich, daß, wer etwas davon verwirft, aufhört, Mitglied der Kirche zu seyn. Ein Gott, Eine Taufe.

Theologische Toleranz wäre in diesem Sinne gleich der Toleranz des Irrthums. Nur soweit kann von theologischer Duldung die Rede seyn, als man darunter eine fremde Ueberzeugung nicht verletzende Art des Vortrags seiner eigenen Lehransichten versteht, und Menschen, die unsre Ueberzeugung nicht theilen, doch von der allen Menschen schuldigen Achtung und Liebe nicht ausschließt.

Welche Rechtsprincipien soll der Staat bei Uebung der Toleranz beobachten?

Gleichgültigkeit gegen die Religion der Bürger ist des Staats Untergang. Nur Aussicht auf persönlichen Vortheil, oder Furcht vor Strafe wird den Bürger ohne Religion bestimmen, dem Staatswohl irgend ein Opfer zu bringen; wo diese Motive nicht ausreichen, hindert ihn nichts, Verräther am Staate zu werden. Die Toleranz kann darum nicht auf Glaubensverläugnung ausgedehnt werden, sowohl wegen des Staats als wegen der Bürger: wegen des Staats, weil er von Ungläubigen um so mehr zu befahren hat, je mehr sie Athleten des Unglaubens unter ihre Fahne sammeln; wegen der Staatsbürger, weil durch öffentliche Duldung des Unglaubens ihnen das Theuerste, was ihre Ruhe, ihr Glück und ihren Trost bedingt, gefährdet wird. Die Pflicht des Staats, den Staatskörper durch Entfernung des Gifts des Unglaubens vor Siechthum und Tod zu bewahren, wird durch das Recht der Bürger auf Gewissensfreiheit nicht aufgehoben, und zwar weil der Staat das Recht auf innere Gewissensfreiheit nicht einmal möglicherweise beschränken kann, das Wort und die Handlungen aber in seine Rechtssphäre fallen, er darum, soweit es sein Zweck erheischt, darüber gebieten muß. Dies Recht des Staats ist absolut, das seiner Glieder aber auf äußere Religionsfreiheit bedingt.

Obgleich jedes, guten Sitten nicht widersprechende Religionsbekenntniß auf wenigstens einfache Duldung Anspruch machen darf, so leuchtet doch ein, daß der Staat Religionen, je vollkommener und den Staatszweck fördernder sie sind, um so größere Rechte einzuräumen befugt ist, und da ist es denn die christliche Religion und Kirche, welche den weitesten Staatsschutz ansprechen darf. In dem Gebiete des deutschen Bundes stehen sich die drei christlichen Confessionen in Bezug auf die bürgerlichen Rechte gleich, zufolge der Bundesakte, die bestimmt, daß die Verschiedenheit der christlichen Religionspartheien keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen

und politischen Rechte in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes begründen könne. Bevorzugung einer Confession vor der andern jedoch ist dadurch nicht ausgeschlossen. Indeß, da jede partheiische Bevorzugung Erbitterung gegen den Begünstiger und Neid gegen den Günstling erweckt, würde es wohl für jede Staatsregierung das Gerathenere seyn, jeder der drei christlichen Confessionen den gleichen Schutz zu gewähren, jede gegen gehässige Calumniationen zu vertheidigen und mit gleicher Liberalität ihnen die Mittel ihrer Subsistenz zu gewähren.

Ad 2. Freiheit des Gottesdienstes. Daß der Staat gegen letzteren nicht gleichgültig seyn kann, ist bereits gesagt worden, hat er doch zu bedeutenden Einfluß auf die Heiligung der Gemüther, auf die Veredlung der Sitten, als daß er nicht das Staatswohl wesentlich befördern sollte. Aber eben dies berechtigt die Kirche, von dem Staate keine weitere Beschränkung, als die Wahrung seiner Interessen erfordert, befürchten und erfahren zu müssen. Des Staats Rechte in diesem Gebiete der kirchlichen Thätigkeit sind im vorigen §. angegeben. Die Rechte, welche die Kirche vom Staate rücksichtlich ihrer gottesdienstlichen Anordnungen und der Begehung des Gottesdienstes anzusprechen hat, liegen in dem Rechte der Advokatie, und bestehen darin, daß der Staat ihren gottesdienstlichen Anordnungen Achtung und Gehorsam verschaffe, und die Feier des Gottesdienstes vor jedweder Hemmung und Störung bewahre. Die Frage liegt hier nahe: was ist der Staat der Kirche schuldig, wenn sie seine Executivgewalt gegen Staatsbürger, welche die Theilnahme am Gottesdienste, besonders an dem Abendmahle beharrlich verweigern, anfleht? Die europäischen Staaten sind christliche, deßwegen auch die Bürger in der Regel Christen. Nun aber bildet der Gottesdienst, insbesondere das Abendmahl den Mittelpunkt des Christenthums. Wer ihm sich beharrlich entzieht, hört darum auf, wie Mitglied der Kirche, so auch des christlichen Staats zu seyn. Das Staatswohl dürfte es wohl

räthlich machen, solche unchristliche Bürger im Genusse der politischen Rechte zu beschränken. Am allerwenigsten kann der Staat gleichgültig zusehen, wenn seine Diener sich der Religionspflicht ohne besondere Verhinderung entziehen.

Ad 3. Die Kirche bedarf der Mittel zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse. Die Schrift sagt: „wer dem Altare dient, soll auch vom Altare seinen Antheil empfangen," 1 Cor. 9, 13. Der Geistliche hat seinen Unterhalt von der Kirche anzusprechen um so grösseres Recht, da der Umfang seiner Berufspflichten ihm weder Zeit noch Kraft übrig läßt, seinen leiblichen Unterhalt auf andere Weise zu erwerben. Und auch der Gottesdienst, soll er anders auf vernünftig sinnliche Menschen Eindruck machen, bedarf eines gewissen Glanzes. Die Kirche hat deßwegen das Recht, an den Staat zu fodern, daß er sie im rechtlichen Erwerb und ruhigen Genuß zeitlicher Güter nicht verkümmere. Freie Verwaltung derselben gehört eben so unter die natürlichen Rechte der Kirche, wie jedes Privaten, und will der Staat auch da sein Oberaufsichtsrecht ausüben, so ist es wenigstens billig, daß es ohne Belästigung der Kirche geschehe. — Die weitern Beziehungen in welche die Kirche rücksichtlich ihres Vermögens kommen kann, sind privatrechtlich. Die Kirche hat den Staatsschutz für den ungestörten Besitz ihres Vermögens anzusprechen, dagegen hat sie aber auch wie jeder Bürger mit ihren Einkünften zu den Staatsbedürfnissen zu concurriren, ohne irgend eine Realimmunität fodern zu können. Selbst wo sie sich derselben ohne einen Privattitel erfreut, kann sie dieselbe nur so lange fodern, als sie der Staat nicht aus wichtigen Gründen zurückzieht.

Aus dem Verhältnisse der Coordination der Kirche und des Staats ergeben sich für jene, wie für diesen die Rechte der Oberaufsicht und der Advokatie.

Die Kirche als ethisches Reich hat freilich zunächst und unmittelbar nichts mit den irdischen Lebensverhältnissen, mit der Rechts- und Wohlfahrtsordnung — dieser Sphäre der

Staatsgewalt — zu thun. Aber dennoch kann ihr und zwar gerade als ethischer Anstalt, berufen die Gesinnungen der Menschen zu heiligen, das Aeußere, der eigentliche Ausdruck der Gesinnungen nicht gleichgültig seyn, um so weniger, weil die Schöpfungen der Kirche durch äußere Einflüsse, wie die zarte Frühlingspflanze durch rauhe Nordlüfte sehr verkümmert werden können. Gäbe der Staat Gesetze, oder übersähe er Sitten und Gebräuche, ꝛc. welche der Moralität entgegen sind, träfe er Strafbestimmungen, welche den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Humanität widersprechen, dann würde auch für die Kirche die Pflicht eintreten, sich mit ihrer ganzen Auctorität dagegen zu erheben. Die Geschichte bezeugt auch, daß sie dies schon gethan. Dem Fehdewesen trat die Kirche durch die Bestimmungen über den Gottesfrieden C. 1. X. de treuga et pace (1, 34), der Blutrache durch das Asylrecht entgegen. Durch das letztere Recht namentlich beabsichtigte die Kirche, der Verfolgung der Unschuld, der oft keine andere Zuflucht blieb, Schranken zu setzen, die Anwendnng zu grausamer Strafen, Strafen endlich, welche die kirchlichen Besserungsversuche unmöglich machten, zu verhindern.

Das Advokatierecht der Kirche gegen den Staat ist ein wesentliches Recht der Kirche, welche wie keine andere Religionsgesellschaft die Rechte aller Menschen, der Fürsten wie des Geringsten ihrer Unterthanen, zu proclamiren und zu schützen berufen ist und diesen Beruf, soweit möglich, jeweils erfüllt hat.

Freilich die Art der Ausübung dieser Rechte der Kirche gegen den Staat ist sehr verschieden von der des Staats gegen die Kirche. Indeß der Staat durch Anwendung physischer Zwangsmittel seinen Anordnungen Gehorsam und seinen Rechten Geltung verschafft, stehen der Kirche keine andere als moralische Mittel, ihre Rechte zu behaupten, ihre Anforderungen durchzusetzen, zu Gebote. Nur durch die Kraft der Ueberzeugung sucht sie ihren Lehren und Ermahnungen Geltung zu verschaffen. Wo dies nicht möglich ist und der Staat auf

Anordnungen besteht, welche der Kirche als ihre höhern Pflichten verletzend erscheinen müssen, da kann sie nur mit resignationsvoller Duldung aller Nachtheile ihr veto einlegen und den Gehorsam versagen. In diesem Falle gilt, was der heilige Ambrosius sagt: **volens nunquam jus deseram, coactus repugnare non novi; dolere potero, flere potero, gemere potero; adversus arma, adversus milites gothosque lacrimae meae arma sunt. Caus. 23. qu. 4. c. 23.**

Die bisherige Darstellung des Rechtsverhältnisses zwischen Kirche und Staat wird ein richtiges Urtheil über die darüber in den einzelnen deutschen Bundesstaaten bestehenden Gesetze erleichtern, welche deßhalb und zur Vervollständigung hier eine Stelle finden mögen.

Ueber die Stellung der Kirche zum Staate im Allgemeinen

hatte der westphälische Friedensschluß die Bestimmung aufgenommen, daß jede Kirche im Genusse jener Rechte bleiben solle, welche sie im Normaljahre 1624 genoß: eine Bestimmung, welche mit den Rechtsprincipien nicht wohl vereinbarlich ist und womit andere Anordnungen im nämlichen Friedensinstrument nicht wohl ausgeglichen werden können.

Angemessener erscheint die Entscheidung der deutschen Bundesacte, wornach die Verschiedenheit der christlichen Confessionen einen Unterschied der bürgerlichen und politischen Rechte nicht begründen sollte. Art. 16. Hiemit haben die deutschen Bundesregierungen anerkannt, daß die christlichen Confessionen dem Staatszwecke nicht hinderlich seyen und mit diesem Geständnisse de jure wenigstens dem Reformationsrechte entsagt. Dagegen ein Recht auf öffentliche Religionsübung ist darin nicht begründet, und eben deßwegen, weil die in Rede stehende Bestimmung für die vertragsmäßigen Rechte der Kirche keine Garantien bietet, dürfte die Protestation des römischen Hofs gegen die Bundesacte hinlänglich gerechtfertigt erscheinen.

In Baden, um die Gesetzgebung in einzelnen Bundesstaaten darzustellen, bestehen folgende Bestimmungen: „jeder

Landeseinwohner genießt der ungestörten Gewissensfreiheit und für seine Gottesverehrung des gleichen Schutzes; die politischen Rechte der drei christlichen Religionstheile sind gleich; das Kirchengut darf seinem Zwecke nicht entzogen werden." Verf. Urk. §§. 18. 19. 20. Vergl. Kirchenpragm. vom 30. Januar 1830. Reg. Bl. Nr. 3. §. 1.

Neben diesen Gesetzesbestimmungen bestehen die frühern, durch die Verf. Urk. und die Kirchenpragm. nicht ausdrücklich aufgehobenen Verfügungen in voller Gesetzeskraft. Dahin gehören das 3. Organisationsedict von 1803, und das 1. Constitutionsedict von 1807. Jenes zieht die Gränzlinie zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt nach dem damaligen Besitzstande vorbehaltlich der Staatsaufsicht und des placeti regii für alle geistliche Verordnungen, welche „die äußere Staatslage der Unterthanen mittel- oder unmittelbar berühren." Art. 22. 23. Das 1. Constitutionsedict bezeichnet die Gegenstände der geistlichen und weltlichen Gewalt näher, jener — auf die Grundsätze ihrer Religion anzuerkennenden — unterstellt es als Gegenstände ihrer Amtsthätigkeit „Erziehung der Jugend für Religion, Gewissensleitung ihrer Mitglieder zur Erfüllung der kirchl. Gesellschaftspflichten, Prüfung zu Kirchen- und Schuldiensten, Ermächtigung solcher Candidaten zur Amtsführung und Zurücknahme der Ermächtigung bei erprobter Unfähigkeit oder Unwürdigkeit, Leitung der Kirchen- und Schuldiener zur Erreichung des kirchlichen Zweckes ihrer Anstellung, Miteinsicht in die Verwaltung des Kirchenvermögens und Bewirkung zur Sorge für dessen Erhaltung, Polizei über ihre Diener und Glieder in Bezug auf deren häusliches und öffentliches Verhalten, Vermittlung äußerer Rechtsstreitigkeiten, welche über staatsbürgerliche persönliche Verhältnisse ihrer Diener oder über Kirchenverhältnisse ihrer Glieder sich erheben, endlich richterliche Gewalt, die in Sachen des Gewissens oder der Erfüllung der Religions- und Kirchenpflichten nach den symbolischen Büchern und der darauf gegründeten Verfassung nöthig ist, so lange die Kirche solche nicht zum Nachtheil des

Staats mißbraucht." Die der Staatsgewalt vorbehaltenen Gegenstände zählen die §§. 13—15, die gemischten §. 16 auf.

Für Württemberg garantirt die Verf. Urk. vom 25. September 1819 den drei im Königreich bestehenden christl. Confessionen freie öffentliche Religionsübung mit dem vollen Genuß ihrer Fonds §. 70 und die verfassungsmäßige Autonomie über Verordnungen in Betreff der innern kirchlichen Angelegenheiten §. 71. — Die Leitung der innern Angelegenheiten der Katholiken ist dem Landesbischof mit seinem Domkapitel nach den Grundsätzen des katholischen Kirchenrechts zugewiesen §. 78.

Für Hessen sichert die Verf. Urk. vom 17. Dec. 1820 der innern Kirchenverfassung den Schutz der politischen zu.

In Kurhessen gewährt die Verf. Urk. vom 5. Januar 1831 den christlichen Confessionen den gleichen Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte mit vollkommener Gewissensfreihet und Religionsübung. §. 29. 30. Alle im Staate anerkannten Kirchen genießen den gleichen Schutz desselben und die Autonomie in Glaubens- und Liturgiesachen. §. 132.

In Koburg genießt die innere Kirchenverwaltung auch den Schutz der politischen Verfassung. Verf. Urk. vom 8. August 1821. Tit. 3. §. 25.

Für Sachsen-Weimar erklärt das Gesetz vom 7. October 1823 über die katholischen Kirchen- und Schulangelegenheiten im Eingang, die Ausübung der wesentlichen Diöcesangewalt mit Vorbehalt der Hoheits- und Souveränitätsrechte wie bei allen im Staate befindlichen Anstalten, Körperschaften u. s. w. anerkennen zu wollen.

Für die freie Stadt Frankfurt werden durch die Constitutions-Ergänzungsacte vom 18. Juli 1816 die drei christlichen Confessionen rücksichtlich der bürgerlichen Rechte gleich gestellt. Art. 6. „Jede der drei christlichen Confessionen, besagt Art. 35, besorgt abgesondert unter der Oberaufsicht des

Senats und der Sanction des Staats ihre religiösen, kirchlichen, Schul- und Erziehungssachen.“

In Oestreich, wo nur der katholischen Kirche öffentliche Religionsübung zugestanden ist, erfreut sich die Kirche der Autonomie dergestallt, daß der Staat nur über die äußern Anstalten und Anordnungen derselben sich das Aufsichts- und Verhütungsrecht vorbehalten hat. (S. Rechberger Handb. des östr. K. R. 3te Aufl. Reutlingen 1836. 1. Th. S. 301 und 271.

In Bayern verleiht die Verfassungsurkunde (Tit. 4 §. 9) den drei christlichen Confessionen gleiche bürgerliche und politische Rechte. Die geistliche Gewalt darf in ihrem Wirkungskreise nie gehemmt werden und die weltliche Regierung darf in rein geistlichen Gegenständen der Religionslehre und des Gewissens sich nicht einmischen als in soweit das obersthoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht eintritt.

Die Kirchen und Geistlichen sind in ihren bürgerlichen Handlungen und Beziehungen, wie auch in Ansehung des ihnen zustehenden Vermögens den Gesetzen des Staats und den weltlichen Gerichten untergeben; auch können sie von öffentlichen Staatslasten keine Befreiung ansprechen.

Das Edict über die äußern Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften, Beilage II zu Titel 4 §. 9 der Verfassungs-Urkunde, sichert (§. 1) jedem Einwohner des Reichs vollkommene Gewissensfreiheit zu mit (§. 2) Ausschließung alles Zwangs. Vergleiche §. 42. Die mit ausdrücklicher Königlicher Genehmigung aufgenommenen Kirchengesellschaften genießen die Rechte öffentlicher Corporationen, (§. 28) und die zur Feier des Gottesdienstes und zum Religionsunterrichte bestellten Personen die Rechte und Achtung öffentlicher Beamten. §. 30. Jeder genehmigten Privat- oder öffentlichen Kirchengesellschaft kommt unter der obersten Staatsaufsicht nach den im III. Abschnitt enthaltenen Bestimmungen die Befugniß zu, nach der Formel und der

von der Staatsgewalt anerkannten Verfassung ihrer Kirche alle innern Kirchenangelegenheiten anzuordnen. §§. 38—50 spricht den wiederholten Königl. Willen aus, die Kirchengewalt in ihrem eigenthümlichen Wirkungskreise nicht hemmen zu lassen, so daß (§. 51) die Anrufung des Staatsschutzes bei unbefugter Verletzung ihrer Rechte gestattet ist.

Für Preußen enthält das Landrecht die Gesetzesbestimmungen über die Religions- und Kirchenverhältnisse. Tit. 11 §. 2. „Jedem Einwohner im Staat muß eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit gestattet werden.“ §. 17. Die vom Staat ausdrücklich aufgenommenen Kirchengesellschaften haben die Rechte privilegirter Corporationen, und (§. 19) die bei ihnen zur Feier des Gottesdienstes und zum Religionsunterrichte bestellten Personen haben mit andern Beamten im Staate gleiche Rechte. §. 27. In Angelegenheiten, welche die Religionsgesellschaften mit andern bürgerlichen Gesellschaften gemein haben, müssen sie sich nach den Gesetzen des Staats richten. §. 114. Außer den dem Staate über die Kirchengesellschaften zukommenden Rechten stehen die Kirchengesellschaften einer jeden vom Staate aufgenommenen Religionspartei unter der Direktion ihrer geistlichen Obern.“

Die Kirche ist somit von den Regierungen des deutschen Bundes anerkannt und diese Anerkennung schließt nothwendig in sich die Bewilligung zur ungehinderten Ausübung aller ihr verfassungsmäßig zustehenden Rechte, gleichviel ob diese Bewilligung ausdrücklich ausgesprochen sey oder nicht. Freilich wenn wir uns in den einzelnen Territorialgesetzgebungen umsehen, so finden wir sie, wie sich jeder aus obigen Angaben überzeugen wird, nicht durchgehend mit dem ausgesprochenen Satze in Einklang. Die Kirchengewalt soll sich wesentlich erstrecken auf die Lehre, auf den Cult und auf die Disciplin mit den anneren Bestandtheilen. Diese Rechte haben in Bayern, (Beil. II zur Verf.-Urk. §. 38—43) und Oestreich die weiteste Anerkennung gefunden; Beschränkung dagegen in den übrigen Bundesstaaten, die größte in Sachsen-Weimar,

Württemberg und Baden, und diese Beschränkung bezieht sich hauptsächlich auf die Autonomie in Besetzung der Kirchenämter und Ausübung der Strafgewalt. Die Verf.-Urk. für **Württemberg** macht §. 79 die Besetzung geistlicher Aemter vom Könige abhängig auf den Vorschlag einer aus katholischen Mitgliedern bestehenden Behörde. — In **Baden** hat der Landesbischof nur das Vorschlagsrecht für ehemals vorderöstreichische Pfründen; die Ernennung zu diesen und allen andern geschieht durch den Großherzog und dem Bischofe bleibt nur das Recht der Installation. — In Sachsen-Weimar ernennt der Landesherr zu den ihm oder frühern geistlichen Corporationen zugestandenen Patronatspfründen, zu den übrigen der Bischof. Gesetz v. 7. October 1823. — Nur dadurch wird die Kirche noch einigermaßen in ihrem Rechte geschützt, daß ihr die Concurrenz bei Aufnahme in den geistlichen Stand nicht entzogen werden kann. Nach der Kirchenpragm. für die oberrheinische Provinz §. 27 werden nur diejenigen Candidaten aufgenommen, welche in einer durch die Staats- und bischöflichen Behörden gemeinschaftlich vorzunehmenden Prüfung gut bestanden und zur Erlangung des landesherrlichen Tischtitels, der ihnen unter dieser Voraussetzung ertheilt wird, würdig befunden worden sind. Somit käme mehr die wissenschaftliche Befähigung, als Unbescholtenheit der Sitten und Solidität des Characters in Anschlag. Vergl. Preuß. Landr. Tit. 11. Abschn. 2. §§. 58—65. Rel. Edict für Bayern §. 38. lit. f.

Ueber die Strafgewalt bestehen folgende positive Bestimmungen: Die Strafgewalt über Geistliche steht bei kirchlichen Vergehen der Kirche, bei bürgerlichen dem Staate zu. Rel. Edict für Bayern §. 38. lit. h., §§. 62—74. — Pragm. für die oberrhein. Kirchenprovinz §. 6. — Verf.-Urk. für das Großherz. Hessen Art. 41; für Coburg §. 27. Sachsen-Weimarisches Gesetz §§. 34—38. Preuß. Landrecht §§. 27. 28. 93 ff. und 124 ff.

Diese Strafgewalt der Kirchenbehörden ist aber sehr be-

schränkt durch das von den Staatsregierungen (Pragm. für die oberrhein. Kirchenpr. §. 36; Rel.-Edict für Bayern §§ 52—54; Verf.-Urk. für das Großh. Hessen Art. 42; Coburg §. 28; Sachsen-Weimar §. 5; Preuß. Landr. §. 56; für Oestr. s. Rechberger I. §. 278) in Anspruch genommene allgemeine Recursrecht. In Baden ist sie noch mehr beschränkt durch Ministerial-Verordnung vom 23. Mai 18³⁹/₄₀.

Daß übrigens die Kirchenstrafgewalt auf kirchl. Censuren nur sich erstrecke, ist im Sinne der Kirche selbst und im Geiste ihrer Wirksamkeit. Rel.-Ed. für Bayern §§. 40—43; Preuß. Landr. 50—57.

Gehen wir zur Darlegung der einzelnen Rechte über, welche die Staatsregierungen des deutschen Bundes gegen die Kirche ansprechen.

Das Reformationsrecht ist durch die deutsche Bundesacte aufgehoben worden, soweit es die christlichen Confessionen berührt; rücksichtlich erst neu entstehender Religionsgesellschaften bleibt den Regierungen die Aufnahmsbewilligung theils stillschweigend, theils ausdrücklich vorbehalten. So sagt das bayersche Rel.-Edict ausdrücklich: „Religions- oder Kirchengesellschaften, die nicht zu den bereits gesetzlich aufgenommenen gehören, dürfen ohne ausdrückliche königl. Genehmigung nicht eingeführt werden. Sie müssen vor der Aufnahme ihre Glaubensformeln und innere kirchl. Verfassung zur Einsicht und Prüfung dem Staats-Ministerium des Innern vorlegen." §. 26. 27.

Wie nun freilich die Bekanntmachung mehrerer bei der oberrheinischen Kirchenprovinz betheiligter Regierungen vom 30. Januar 1830, das landesherrl. Schutz- und Aufsichtsrecht über die kathol. Kirche betr. in Vereinbarung mit den bereits angeführten Gesetzen die Anordnung treffen konnte, daß selbst für angenommene Bullen ihre verbindende Kraft und ihre Gültigkeit nur so lange dauern soll, als nicht im Staate durch neue Verordnungen etwas Anderes eingeführt wird, und daß auch für alle frühern päbstlichen Anordnungen die

Staatsgenehmigung nothwendig sey, sobald davon Gebrauch gemacht werden will;" ist schwer einzusehen. Da das ganze Kirchenwesen bereits Gegenstand päbstl. Bullen u. s. w. war, so heißt jene Verordnung eben so viel, als die katholische Kirche gegen alle Verträge der Discretion jener Regierungen unterstellen.

Das Oberaufsichts- und Verhütungsrecht ist von allen Regierungen in Anspruch genommen. Die Regierungen der oberrheinischen Provinz in der mehr erwähnten Kirchenpragm. setzen fest: „Jeder Staat übt die ihm zustehenden unveräußerlichen Majestätsrechte des Schutzes und der Oberaufsicht in ihrem vollen Umfange aus." §. 3. — Das Sachsen-Weimarische Gesetz vom 7. October 1823 erklärt sich des Weitläufigern dahin: „alle neue bischöfliche Verordnungen, alle erzbischöfl. Verordnungen und Verfügungen, desgleichen alle Beschlüsse von Synoden und Kirchenversammlungen, endlich alle Bullen und Breven oder sonstige Erlasse des römischen Stuhls an die katholische Kirche, das Großherzogthum mit angehend, oder an eine kirchliche Stiftung, eine Gemeinde oder einzelne Einwohner des Großherzogthums, wessen Inhaltes sie auch seyn mögen und sonst ohne Unterschied, sind vor ihrer Bekanntmachung oder Insinuation der Staatsbehörde zur Einsicht vorzulegen." Vergl. Rel.-Edict für Bayern §§. 57—61; Rechberger I §. 271; Preuß. Landrecht §§. 32. 33. 46. 47; Verf.-Urk. für Würtemberg §. 72; für Coburg §. 26.

Rechte der Advokatie haben sich die Regierungen der deutschen Bundesstaaten ausdrücklich angeeignet und der Kirche und deren Dienern ihren Schutz zugesagt. §. 35 der Pragm. der oberrhein. Kirchenprovinz besagt: „der Staat gewährt den Geistlichen jede zur Erfüllung ihrer Berufsgeschäfte erforderliche gesetzliche Unterstützung, und schützt sie in dem Genusse der ihrer Amtswürde gebührenden Achtung und Auszeichnung." Vergl. die Verf.-Urk. für Baden §. 18;

Württemberg §. 72; Coburg §. 29; Rel. Edict für Bayern §§. 51. 56; Preuß. Landr. §. 17.

Die Eigenthumsrechte der Kirche in den deutschen Bundesstaaten sind theils durch die Verfassungsurkunden, theils durch besondere Gesetze bestimmt und geordnet.

In Baden ist das Stiftungsgut der Kirchen, der Unterrichts- und Wohlthätigkeits-Anstalten durch den §. 20 der Verf.-Urk. garantirt; er lautet: „das Kirchengut und die eigenthümlichen Güter der Stiftungen, Unterrichts- und Wohlthätigkeits-Anstalten dürfen ihrem Zwecke nicht entzogen werden."

Die Verwaltung des Stiftungsvermögens geschieht durch eigene Local-Behörden, wovon der Ortsgeistliche und erste weltliche katholische Vorsteher des Orts geborne Mitglieder sind, unter der unmittelbaren Aufsicht der Staatsbehörden. Die Instruction darüber ist vom 21. November 1820 verkündet im Gr. Staats- und Reg. Bl. vom J. 1827 Nr. 1. Wir verweisen darüber auf die instructive Belehrung des Oberrevisors M. Stromeyer. 3te Aufl. Konstanz 1840.

In Württemberg ist der dem Kirchenzwecke ausschließlich gewidmete Kirchenfond bei beiden Confessionen (Verf. Urk. §. 77 und 82) von dem Staatsgute ausgeschieden und zu dessen Verwaltung eine Commission niedergesetzt.

Nach dem Verwaltungsedict vom 1. März 1822 sind die Localstiftungen, wo die Stifter keine andere Aufsichtsbehörde angeordnet haben, der Obhut der geistlichen und weltlichen Ortsvorsteher übergeben. Dieser Stiftungsrath besteht aus dem Ortsgeistlichen der betreffenden Confession und dem Stadt- oder Gemeinderath mit Ausscheidung der einer andern Confession angehörenden Mitglieder bei Stiftungen zu rein gottesdienstlichen Zwecken.

Die Gemeinde ist an der Verwaltung des Stiftungsguts unmittelbar betheiligt, indem nicht nur ein Etat dem Bürgerausschuß, sondern auch die Rechnung der Gemeinde vorgelegt wird, nach deren Prüfung sie erst durch das einschlägige

Oberamt an die Revisionsbehörde und sofort an den Dekan zur Einsicht gegeben wird. Die nächste Aufsichtsbehörde bilden Oberamt und Dekanat, die Oberaufsicht aber die Kreisregierung, welche auch in wichtigern Sachen entscheidet. Ihr muß jedes Jahr ein Hauptbericht über den Stand der Stiftungen erstattet und von 10 zu 10 Jahren Vorlage der Etats gemacht werden.

In Hessen genießen nach der Verf.-Urk.-Art. 43 das Kirchengut, das Vermögen der vom Staate anerkannten Stiftungen, Wohlthätigkeits- sowie der höhern und niedern Unterrichts-Anstalten des besondern Schutzes des Staates, und können unter keiner Voraussetzung dem Finanz-Vermögen einverleibt werden.

Die Verwaltung des Stiftungsguts ist durch die Verordnungen vom 9. Juni und 6. Juli 1832 festgesetzt. Unter der obersten Aufsicht und Leitung des Ministeriums des Innern und der Justiz leiten die Kreisräthe die Verwaltung der Stiftungen und machen bei katholischen Pfründen und kirchlichen Fonds dem katholischen Bischofe geeignete Mittheilung, welcher bei differirenden Ansichten dem Ministerium des Innern und der Justiz Vorlage zur Entscheidung macht. Die unmittelbare Verwaltung der Localstiftungen besorgt ein aus Mitgliedern der betreffenden Confession zusammengesetzter Kirchenvorstand unter Oberaufsicht der Kreisräthe und der obersten Kirchenbehörden. Bei größern, mehrern Kreisen angehörenden Stiftungen steht die Oberleitung für evangelische Fonds in unmittelbarer Competenz des Oberconsistoriums, bei katholischen unter dem katholischen Provinzialcommissär in Darmstadt. — Die Rechnungen werden von der Landesherrlichen Rechnungskammer unentgeldlich revidirt.

In Preußen enthält das Landrecht die gesetzlichen Bestimmungen über das Stiftungsvermögen. — Das gesammte Kirchenvermögen steht unter Oberaufsicht und Direction des Staats §. 161. 162. Die Verwaltung der Fonds für Cultus-

bedürfnisse kommt den Kirchencollegien zu, welche von der Kirchengemeinde gewählt, von der Obrigkeit bestätigt und entlassen werden §. 207. Die Art der Verwaltung gebührt in der Regel diesen Kirchencollegien unter Aufsicht der geistlichen Obern. §. 648. Die ordentlichen Ausgaben bewilligt das Kirchencollegium; außerordentliche unterliegen der Bewilligung der geistlichen Obern §. 686. Bei Patronatskirchen werden die Rechnungen dem Patron, bei andern dem Kirchencollegium oder den Gemeindedeputirten (§. 689) unter Oberaufsicht der geistlichen Obern (§. 697) vorgelegt. Die Verwaltung und der Nießbrauch der Pfarrgüter gebührt dem Pfarrer unter unmittelbarer Aufsicht der Kirchenvorsteher und beziehungsweise des Patrons §§. 772—778. — Stiftungen für Schulen und Universitäten werden als Staatsanstalten behandelt. II. Theil, 12. Titel.

In Bayern gewährt die Verf.-Urk. Tit. IV. §. 9 allen öffentlich aufgenommenen Religionsgesellschaften Garantie für das Eigenthum ihrer Stiftungen und für den Genuß derselben nach den ursprünglichen Urkunden und dem rechtmäßigen Besitz, sie seien dem Cult, dem Unterricht oder der Wohlthätigkeit gewidmet. Die oberste Curatel über das zu diesen drei Zwecken vorhandene und noch gestiftet werdende Vermögen kommt dem Ministerium des Innern zu. Dieses letztere hat sowohl die Staatskirchenberechtigung als auch die dem Landesherrn als summus episcopus der evangelischen Landeskirche zustehenden Rechte circa und in sacra zu verwalten und zu wahren. Dieses Ministerium aber steht unter der Ministerialconferenz und hat eine eigene Section unter dem Namen „oberster Kirchen- und Schulrath" zur Seite, der jedoch als nur instruirende Stelle die Resultate seiner Berathung dem Ministerium des Innern zur Entscheidung unterbreitet. — Das confessionelle Stiftungsvermögen nach den drei Hauptzweckbestimmungen steht zunächst in der Competenz einer besondern Kirchenverwaltung, wozu der Pfarrer der betr. Confession und Vorsteher der politischen Gemeinde

nebst mehrern von derselben Kirchengemeinde gewählten Mitgliedern gehören. Diese Verwaltungsstelle steht unter der vorgesetzten Staatspolizeibehörde und weiterhin unter der Kreisregierung, welche die Rechnungen zu revidiren hat. Den geistlichen Oberbehörden ist das Recht der Mitaufsicht und Miteinsicht in die Verwaltung eingeräumt. (Siehe Müller Lexicon des Kirchenrechts. III. Bd. S. 491—502.)

In Oestreich wird das katholische Kirchen- und Stiftungsvermögen durch Kirchenvorsteher verwaltet, an deren Spitze sich der Pfarrer als geistlicher Kirchenvogt und ein weltlicher Kirchenvogt befinden. Das Recht der weltlichen Kirchenvogtei kann einem Dominium, einer Gemeinde oder der Herrschaft zustehen und wird durch einen Commissär ausgeübt; es schließt die Befugniß in sich, die Kirchenväter nach Vernehmung der Pfarrgemeinde aufzustellen, die betreffenden Fonds gerichtlich und außergerichtlich zu vertreten. Der Kirche als einer Pupill oberster Vogtmann ist der Landesherr. Im Namen desselben übt die Landesstelle das oberste Schutz- und Aufsichtsrecht theils mittel- theils unmittelbar durch Kreisämter; sie mengt sich aber nicht in das Detail der Verwaltung, außer wenn ihr die Anzeige einer unordentlichen Verwaltung zukommt. Die Kreisämter haben demnach die nächste Aufsicht über die Verwaltungsthätigkeit der Kirchenvorsteher, die höhere steht weiterhin der Landesstelle zu, welche in wichtigern Fällen zu entscheiden oder an den Hof zu berichten hat. Alle Vorschriften über Verwaltung der Kirchentemporalien sind landesherrlich; dem Bischof der Diöcese steht jedoch das Recht der Mitaufsicht und Miteinsicht zu. Müller Lexicon III. S. 450—480.

Dies über das Rechtsverhältniß zwischen Kirche und Staat. Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit dem eben so wichtigen Freundschaftsverhältniß zu, das zwischen beiden Institutionen bestehen soll und dessen Störung immer auch Gefährdung der Wohlfahrt beider zur Folge haben muß.

§. 11.

Der Mensch ist unter allen Erdengeschöpfen das einzige, welches wissenschaftlicher und sittlicher Cultur fähig ist. Wissenschaft ist die organische Erkenntniß, welche der Mensch von sich selbst und von den Dingen außer sich erlangt. Bloße Wissenschaft ist nur gehaltlose Blüthe des menschlichen Geistes, wenn sie nicht Sittlichkeit zur Frucht hat, welche Uebereinstimmung seines Willens und Thuns ist mit der anerkannten Wahrheit.

Wie Alles nur in Gott Realität hat, so ist auch alles Wissen nur real, wenn es seinen Grund in Gott hat und zu Gott zurückführt, gleichviel über welchen Kreis des Erkennens es sich erstrecke. Jede ächte Wissenschaft, ob sie sich als Formenlehre oder als Naturlehre über die Welt, oder als Psychologie oder Jurisprudenz über die Menschheit, oder als Theologie über Gott verbreite, muß in ihnen das Göttliche aufsuchen, es inne werden und zur Selbstanschauung des Menschen bringen. Nur das ist Wissenschaft. Ein göttliches Moment zieht sich sonach durch alle Wissenschaft, und höchste Wissenschaft ist es, in Allem, was nur immer Gegenstand des Erkennens seyn kann, das im Universum waltende göttliche Gesetz herauszufinden, und die übrigen Gesetze mit ihm in Harmonie zu bringen. „Alles wahre Wissen führt zu Gott;" dieser Ausspruch Wilhelms von Humboldt hat auch in umgekehrter Richtung volle Wahrheit. Gott ist der Grund und das Ziel, wie Alles Seyns und Lebens, so auch alles Wissens. „Was nun Gott für die Welt," sagt Staudenmaier eben so wahr als schön, „ist das theologische Moment für die Wissenschaften, denn es ist eben das göttliche Moment, und die höhere, Alles gestaltende Kraft in ihnen, die wahre, wirkliche und lebensvolle Beziehung auf Gott und göttliche Verhältnisse in der Welt, deren ideales Bild ja eben die Wissenschaft ist. Dadurch, daß die Eine Wissenschaft in mehrere zerfällt, geht das göttliche Moment nicht verloren, es erhält sich fort und geht nur

in verschiedenen Gestalten als das Eine hinüber in die verschiedenen Wissenschaften. Während nun jede besondere Wissenschaft in ihrer Weise und auf ihrem Gebiete das theologische Moment als das göttliche festhält, und als Culminationspunkt aufweist, um dadurch die Wissenschaft nach ihrer tiefsten Beziehung zu erkennen und dadurch selbst zu adeln, bleibt es der Theologie vorbehalten, die vereinzelten Momente aus allen Wissenschaften wieder zusammenzufassen, nach jenen Culminationspunkten zu begreifen und sich selbst in ihnen wieder zu erkennen, welche Wiedererkennung zugleich der schönste Beweis sowohl der tiefern und höhern Wahrheit jener Wissenschaften, als der Macht und Gewalt des theologischen Momentes ist, welches sich hier eben als das allgemeine göttliche Princip des Lebens und des Erkennens erweist [1]).

Schon des Gesagten wegen ist unschwer einzusehen, daß die Kirche als die Trägerin und Vermittlerin des Göttlichen in der Menschheit gegen das Unterrichtswesen nicht gleichgültig seyn kann, wenn sie anders nicht zur Verrätherin an ihrem Berufe und an der Menschheit werden will. Wir werden uns davon bald noch mehr überzeugen.

Die Vernunft ist der Spiegel, wodurch die Welt mit ihren göttlichen Gesetzen zum Bewußtseyn des Menschen kommt, sie ist die Quelle somit aller Wissenschaft. Nun aber je heller der Spiegel, desto vollkommener reflectirt er die Bilder der vor ihn gebrachten Gegenstände. So auch die Vernunft. Je mehr oder weniger erleuchtet sie ist, wird sie auch mehr oder weniger wahr die Welt auffassen und dem Menschen zum Bewußtseyn bringen. Nun wissen wir aber, durch den Abfall des Menschen von Gott wurde auch der unmittelbare Verkehr, in welchen er mit Gott zu seiner Erziehung gestanden hatte, abgebrochen, und so entstand im

1) Ueber das Wesen der Universität und den innern Organismus der Universitätswissenschaften. Freiburg bei Wagner 1839.



Menschen in Folge seiner Abwendung von Gott eine Trübung der Vernunft, und diese Trübung wurde so große Finsterniß, daß bereits alles Gottesbewußtseyn bei dem größern Theile der Menschen sich verlor, und sie von dem Standpunkte sich entfernten, auf dem allein Harmonie in das Wissen und die Erkenntniß des göttlichen Gesetzes in dem Universum wie in den Verhältnissen des menschlichen Lebens gebracht werden kann. Nur durch Wiederanknüpfung jenes Verkehrs durch den göttlichen Logos wurde die Vernunft wieder fähig gemacht, Wahrheit, die volle Wahrheit und die Beziehung aller Dinge zu Gott richtig zu erkennen. Dieser Verkehr der Gottheit mit der Menschheit wird fortgesetzt in und durch die Kirche (Matth. 28, 20.) und somit durch Vermittlung der Kirche erhält die Wissenschaft überhaupt und jede insbesondere ihren wahren Gehalt.

Wenn deßwegen die Kirche nach dem Falle Roms und des abendländischen Kaiserreichs der Künste und Wissenschaften, die vor der Nacht der durch die Völkerwanderung veranlaßten Barbarei in den schirmenden und pflegenden Schooß der Kirche flohen, sich annahm und sie vor dem drohenden Untergange rettete, so darf es nicht einem blosen Zufalle zugeschrieben werden, sondern es erklärt sich aus dem Geiste der Kirche und ihrem wesentlichen Interesse an der Wissenschaft und Wahrheit; und daß die Kirche sich des Unterrichts — des höhern und niedern — so thatkräftig annahm, beweist nicht blos ihre damalige geistige Prädominanz, sondern auch, daß sie ihre Aufgabe, Erzieherin der Menschheit zu seyn, eben so wie die geistigen Interessen, welche diese hat, richtig erkannt und gewürdigt hat. Ohne dies hätte die Kirche sich selbst und die Menschheit aufgeben müssen. Selbst die Welt erkannte diese enge, wesentliche und nothwendige Beziehung, in welcher die Kirche zu dem Unterrichtswesen steht, indem man ihr selbst, wie in Bononien und Paris der Fall war, die Oberleitung der neugestifteten Universitäten anvertraute. So war also das Erziehungs- und Unterrichtswesen ganz vorzüglich Sache der

Kirche, und sie pflegte mit größter Uneigennützigkeit den Baum der Wissenschaft nach allen Verzweigungen, und zwar mit einem Erfolge, der selbst dem gepriesenen Jahrhunderte der Aufklärung zur Ehre gereicht hätte. Hatte auch Karl M. Volks- und Gelehrtenschulen errichtet und organisirt, so war doch dieser Einfluß der weltlichen Macht auf den Unterricht eben so wenig ausschließlich als bleibend, weil der Kaiser die Besorgung des Unterrichts meist der Geistlichkeit überließ, und in demselben Verhältnisse blieb es noch mehrere Jahrhunderte, selbst zur Zeit, wo bereits die Staaten durch Errichtung von Universitäten am Unterrichte sich zu betheiligen anfingen. Da aber wahre Wissenschaft dem Staate nur förderlich seyn kann, so konnte der Staat auch aus dem in Rede stehenden Verhältnisse der Kirche zur Wissenschaft nur Gewinn ziehen, weil die von der Kirche vorzugsweise gepflegte religiöse Volksbildung, (das Wort im umfassendsten Sinne genommen) Bedingung der Sittlichkeit, Grundlage des Gehorsams gegen die Gesetze, und der Achtung gegen die öffentliche Ordnung und somit der Staatswohlfahrt ist. Konnte die Kirche an der alten Welt, die geistig zu erstorben, um in ihr das Gottesbewußtseyn zu wecken und zu befestigen, und zu tief gesunken war, um sie zu sittlicher Gesinnung zu erheben, wenig wirken, so verwendete sie ihre ganze Kraft mit um so größerm Erfolge, die im Abendlande werdenden Staaten nach christlichen Ideen heranzubilden und zu veredeln, so daß es selbst als weise Fügung der Vorsehung angesehen werden darf, daß die damals jungen germanischen Staaten durch die äußere Ausbildung des gesellschaftlichen Lebens zu sehr in Anspruch genommen waren, um nur das Bedürfniß geistiger Bildung zu fühlen. Die Kirche wurde hiedurch weniger behindert in ihrer Regsamkeit zur Förderung wissenschaftlicher Volkskultur und Christianisirung der Staaten. In der neuen Zeit freilich beherrscht die Kirche den Unterricht nicht mehr so durchgehend wie in der mittlern Zeit, wohl nicht, weil ihr die eigene Intelligenz mangelt, oder weil sie sich eines Rechtes begeben

hat, auf das sie ganz nie verzichten darf, sondern weil sie guten Grund hat, den christlichen Staat an dem Unterrichte participiren zu lassen, weil die geistigen Kräfte, die der Staat in sich aufgenommen hat, ohne Uebung geschwächt werden, endlich ganz verloren gehen könnten. Seit dieser Zeit theilen sich Staat und Kirche in das Unterrichtswesen, jeder Theil dem andern mehr oder weniger den Einfluß gestattend, der ihnen rechtlich gebühret.

Die einzelnen Kräfte der Menschen wirken nicht in Losgerissenheit von einander. Geistesbildung wirkt auch auf die Sitten, wie diese hinwieder fördernden oder hemmenden Einfluß haben auf die Geisteskultur. Da nun die Kirche es ist, welche eigentlich und ausschließlich von Christus den Beruf erhalten hat, die Menschheit zur Religiosität und Sittlichkeit zu erziehen, so muß sie auch den Religionsunterricht an allen Erziehungsanstalten durch von ihr gesetzte Lehrer besorgen. Mit blutigem Griffel sind die Nachtheile in die Zeittafeln der Geschichte eingegraben, wenn die Kirche an Ausübung dieses Rechts durch die Staatsgewalt verhindert wurde, oder durch eigene Fahrlässigkeit es weniger gewissenhaft übte. Da aber das Gedeihen des Religionsunterrichts, welcher sich mit den sublimsten Wahrheiten befassen muß, einige Uebung der Geisteskräfte und Vorkenntnisse voraussetzt, so leuchtet ein, daß der Kirche eine gewisse Betheiligung auch an dem übrigen, vorzüglich an dem Elementarunterrichte um so weniger abgesprochen werden kann, weil die religiös-sittliche Kultur mit diesem Hand in Hand fortlaufen muß, wenn nicht in dem Gemüthe vorzüglich des jungen Menschen sittliche Entartung sich festsetzen soll, die dem spätern umfassenden Religionsunterrichte und der sittlichen Cultur bereits unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten würde. Wo immer die Stellung der Kirche zur Menschenkultur richtig erkannt und gewürdigt wird, wird ihr auch das Recht zugestanden werden, nicht blos die Aufsicht über das Volksschulwesen unmittelbar, sondern consequenterweise auch die Leitung der s. g. Lehrerseminarien zu

besorgen. Das höhere Unterrichtswesen anlangend, kann die Kirche mit Ausnahme der Bildungsanstalten für künftige Cleriker außer der Ertheilung des Religionsunterrichts durch ihre eigenen Diener keine weitere Betheiligung als das Recht der Aufsicht mit den damit verbundenen Rechten ansprechen, dergestalt, daß wo immer das religiöse Moment in dem Unterricht abhanden kommen, irreligiöse und unsittliche Grundsätze verbreitet werden möchten, die Kirche den Staat zu Vorkehr aufmerksam machen; deßwegen selbst gegen Anstellung offenbar unchristlicher Lehrer Protestation einlegen, und wo diese erfolglos bleiben sollte, allen Verkehr auf ihrem Gebiete mit solchen Individuen abweisen darf, die aus einer unchristlichen, materialistischen, atheistischen und andern Schulen hervorgegangen sind.

Jede weitere Berechtigung hinsichtlich des niedern und höhern Unterichtswesens mag unbedenklich dem Staate eingeräumt werden, nicht nur weil er die Gehalte der Lehrer nebst dem Aufwand für Errichtung und Unterhalt der Schullocale entweder selbst oder durch Communen bestreitet, sondern auch weil aus diesen Unterrichtsanstalten nicht blos die Glieder der Kirche sondern auch die Bürger des Staates hervorgehen. Für den Kirchenzweck genügt der religiöse Unterricht durch Lehrer der Kirche; für den bürgerlichen sind weitere Fähigkeiten erfoderlich. Die Bildung für die bürgerlichen Berufsarten ist Angelegenheit des Staats. Sogar gegen den Religionsunterricht kann und darf der Staat nicht gleichgültig seyn, weil nur von dessen zweckmäßiger Besorgung abhängt, daß der Staat Bürger erhalte, welche der Obrigkeit Achtung, den Gesetzen Gehorsam zu erzeigen und dem Staatswohl persönliche Opfer, wo es deren und welcher es bedarf, zu bringen geneigt sind. Diese Betheiligung an dem Religionsunterrichte ist für Staaten, in denen verschiedene Religionsverwandte neben einander leben, um so wichtiger, weil gar zu leicht unter dem Scheine von Religionseifer nur Religionsfanatismus, der den Frieden des Staats wie der

einzelnen Familien bedroht, erzeugt und genährt werden könnte. Die Kirche und das religiöse Moment dürften eben so sehr, wie das Interesse des Staats gewahrt seyn, wenn in Volksschulen der Religionsunterricht von dem Ortsgeistlichen, über dessen wissenschaftliche Bildung und pädagogische Befähigung beide Gewalten in den gemeinschaftlich vorgenommenen Concursprüfungen sich Gewährschaft zu verschaffen Gelegenheit haben, der übrige Unterricht aber von Lehrern oder Lehrfrauen, die ihre Bildung in unter geistlicher und weltlicher Leitung stehenden Instituten erhalten haben, jedoch unter Beaufsichtigung beider, der Kirchen- und Staatsgewalt ertheilt wird. An den Gelehrtenschulen mag der Staat mit Ausnahme der Religionslehrer die übrigen Lehrer, gleichviel ob sie auch nur aus Staatsschulen hervorgegangen sind, anstellen, wenn er nur die kirchliche Einsprache gegen offenbar untaugliche Subjecte in eigenem Interesse beachtet. Diese Einsprache wird die Kirche bei irreligiösen Lehrern machen müssen, welche für den Vortrag allgemeiner Wissenschaften, Philosophie, Geschichte rc. angestellt werden wollen, für Lehrgegenstände also, welche auch die Theologie Studirenden zu hören haben. Wird die Einsprache der Kirche nicht beachtet, so muß sie ihren eigenen Bestand durch den Ausschluß jener Candidaten des geistlichen Standes, welche von der Kirche nicht anerkannte Lehrer gehört haben, wahren und sichern.

Die Organisation der Schulen und die Festsetzung der Lehrbücher mit Ausnahme der Religionslehrbücher ist zunächst Sache des Staats, nur darf die Kirche rücksichtlich der erstern verlangen, daß dem Religionsunterrichte die erfoderliche Zeit zugemessen, rücksichtlich letzterer aber keine Bücher eingeführt werden, worin das kirchliche Dogma und die Disciplin und gute Sitte weder näher noch entfernter angegriffen und verletzt werden.

Ein anderes Verhältniß tritt ein in Hinsicht der theologischen Bildungsanstalten. Zwar auch gegen diese darf dem Staate eine gewisse Betheiligung nicht abgesprochen werden,

theils weil er ohne einen wohl unterrichteten frommen und sittlichen Clerus, von welchem die intellectuelle und moralische Bildung der Volksmasse wenigstens zum größten Theile abhängt, auf die Dauer nicht glücklich bestehen kann, theils weil dem Staate sehr daran gelegen seyn muß, daß der Clerus über der Sorge für das Wohl der über der ganzen Erde verbreiteten Kirche die Liebe zum Vaterlande nicht verliere. Dem Patriotismus aber waren geistliche Erziehungsanstalten in gänzlicher Absonderung von der Welt und ohne allen Einfluß des Staats auf sie nicht immer förderlich. Deßwegen muß dem Staate wohl einige Berechtigung über die geistlichen Bildungsanstalten, Aufsicht über die Lehre, und über äußere Einrichtung der Institute, zugestanden werden. Die Anstellung der Lehrer steht als ein Socialrecht der Kirche zunächst zu; sie wird jedoch, zumal wo der Staat die Geldmittel ganz oder zum Theil gewährt, dessen billige Wünsche und Vorschläge bei Anstellung ihrer Lehrer nicht unbeachtet lassen. Die Bildung des Clerus durch ihre eigenen Lehrer steht in der Competenz der Kirche und zwar nicht nur als ein unveräußerliches Gesellschaftsrecht, sondern als positive Anordnung des Herrn, der seine Apostel und ihre Nachfolger gesetzt hat, unter Leitung des heiligen Geistes die Kirche zu regieren. Ihnen hat er die Verkündung seiner Lehre, die Verwaltung der Sakramente anvertraut; ihnen muß es deßwegen zukommen, diejenigen heranzubilden, welche als ihre Delegirten dort, wo sie es nicht selbst können, ihre Amtsgewalt verwalten werden. Wir finden deßwegen auch, wenn wir die Geschichte zu Rath ziehen, die Bischöfe zu allen Zeiten im unbestrittenen, ausschließlichen Besitze dieses Rechts, dessen Respectirung auch das Concil von Trient den Staatsregierungen dringendst empfohlen hat. Selbst das Recht der Gewissensfreiheit kommt hier zur Anwendung. Wollte die Staatsregierung die Leitung der geistlichen Studien übernehmen, so könnte sie nur dem Rathe und Gutachten einiger Lehrer der Theologie folgen; gewiß weniger beruhigende

Bürgschaft für die Lehre, als wenn die Leitung des Unterrichts in die Hände derjenigen gelegt wird, welche unter höherer Auktorität über den Inhalt der Lehre erkennen.

§. 12.

Rechte der Kirche und des Staats rücksichtlich der Sittenpolizei.

Daß auf dem Gebiete der christlichen Sittenlehre die Kirche competent sey, bedarf keines Beweises; allein da der Staat ein christlicher Staat ist, so muß auch er für die Sittlichkeit wirken und es fragt sich jetzt, wo liegt die Grenze zwischen der beiderseitigen Zuständigkeit? Diese wird gezogen einerseits durch das Recht und anderseits durch die Klugheit.

Rücksichtlich des Rechts hat der Staat nur die Befugniß, dasjenige Moralische zu bestimmen und zu handhaben, welches in rechtlichen Verhältnissen vorkommt. So ist z. B. die Ehe ein Rechtsverhältniß; aber zum größern Theil ein sittliches Verhältniß. Insofern also durch blose negative Pflichten, die sich alle in die Pflicht der Ehegatten auflösen, einander nicht zu verletzen, das Wesen der Ehe nicht erreicht wird, sondern positive Pflichten hier ergänzend eintreten müssen, hat der Staat ein Recht, diese sittliche Seiten zu bestimmen. Ebenso hat der Staat ein Recht, Unsittlichkeiten der Bürger zu bekämpfen, welche folgenweise den Staat zu Anstrengungen und Leistungen für die Unsittlichen nöthigen könnten. So z. B. darf der Staat eine weitgehende unsittliche Verschwendung, die unsittliche Spielsucht bekämpfen, weil der ihnen Fröhnende verarmen und als Armer dem Staate zur Last fallen könnte. Der Staat übt hier präventiv nur ein jus cavendi aus.

Endlich kann und soll der Staat für die Sittlichkeit wirken, insoferne sie ein Bestandtheil der Wohlfahrt des Gemeinwesens ist, welche in den unmittelbaren Zweck des Staats fällt. Weiter geht die Zuständigkeit des Staats rücksichtlich der Sittlichkeit nicht, deren directe Beförderung Sache der Kirche ist. Allein der Staat wird aus Klugheit nicht

einmal diese Zuständigkeit festhalten, sondern noch einen Theil dieses sittenpolizeilichen Gebiets an die Kirche abtreten, aus dem Grund, weil er zu leicht in die innerste Persönlichkeit der Bürger eingreift und deren sittliche Freiheit versehrt, weil er zu wenig innerlich wirkende Mittel hat, und weil er so gar zu leicht eine äußerliche Werkthätigkeit erziehen würde. Die Sittlichkeit läßt sich durch den Staat nicht erzwingen und eine versittlichende Zwangsanstalt des Staats wäre widersinnig und unmöglich. Alles, was der Staat hier thun kann, beschränkt sich darauf, für eine Ergänzung der sittlichen Erziehung der Einzelnen zu sorgen, sodann öffentliche Anreizungen und sittenwidrige Beispiele aus dem Publikum zu entfernen und öffentliche Schautragungen des Lasters zu beseitigen.

Nach diesen Grundsätzen behandelt der Staat als Gegenstände seiner Sittenpolizei

1) die Entheiligung der Sonn- und Feiertage, weil er deren Verhinderung der Kirche als einer recipirten Genossenschaft schuldig ist;

2) geschlechtliche Unsittlichkeiten, weil er ein eigenes Familienverhältniß als die Grundlage seiner Ordnung erkennt: durch diese Unsittlichkeiten aber die Familienordnung jetzt schon getrübt wird, oder aber der Mensch für ein künftiges Familienleben verdorben wird;

3) Völlerei und Trunksucht, weil dadurch der Mensch die Fähigkeiten für seinen bürgerlichen Beruf verliert und verarmt;

4) Verschwendung, weil der Mensch dadurch verarmt, zu Verbrechen z. B. Betrug verleitet wird;

5) unmenschliche Härte gegen Mitmenschen, z. B. in Behandlung der Kinder, Dienstboten, Fabrikarbeiter u. s. w., weil sie die Rechte der gesetzlichen Gewalt überschreitet, die dem Haus-, Dienst- und Fabrikherrn zusteht;

6) Grausamenkeiten gegen Thiere, weil sie den Menschen selbst verthieren und eine gleiche Härte in der Behandlung der Menschen in ihm erzeugen.

Welches sind nun die Mittel, welche der Staat gegen diese Unsittlichkeiten anwenden darf?

Gegen die Entheiligung der Sonn- und Feiertage wirkt der Staat durch das Verbot, während des Gottesdienstes Kaufläden und Wirthshäuser offen zu halten, und Tanzbelustigungen vor dem nachmittägigen Gottesdienst oder überhaupt zu halten.

Gegen die geschlechtliche Unsittlichkeit wirkt der Staat durch Verhinderung gewerbsmäßiger Anreizungen zur Unzucht, geselliger Zusammenkünfte, die in dieser Beziehung verdächtig sind, durch das Verbot unzüchtiger Darstellungen, durch Erwehrung des verwandtschaftlichen Zusammenlebens vor Entartung in Geschlechtsvertraulichkeit vermöge des Verbots der Heirath unter den nächsten Verwandten.

Gegen die Trunksucht wirkt der Staat durch die Verhütung der Concessionirung zu vieler Gasthäuser, durch Bestimmung einer Feierabendstunde, durch Festsetzung der Unklagbarkeit aller Trunkschulden, durch hohe Besteuerung der Bereitung der geistigen Getränke.

Gegen die Spielsucht arbeitet der Staat durch das Verbot der öffentlichen Spielhäuser, der wandernden Spiele, der Lotterien, des Lotto's und des Collectirens dafür, durch die Festsetzung der Unklagbarkeit aller Spielschulden, durch die Verfolgung gewerbsmäßiger Spieler.

Gegen andere Verschwendung kämpft der Staat durch Androhung der Entziehung des Rechts der Verfügung über das Vermögen.

Gegen die Lieblosigkeit wider Dienstboten wirkt der Staat durch die Aufstellung einer geeigneten Dienstbotenordnung, welche das Verhältniß nicht unter die Ansicht vom Dienstmiethevertrag, beugt, sondern es vom Standpunkt des Familienlebens betrachtet und regelt; gegen den Mißbrauch der Kräfte der Menschen in der Industrie durch Gesetze, welche die Zahl der Arbeitsstunden u. s. w. festsetzen.

Gegen die Grausamkeit wider Thiere, die theils aus Gewinnsucht oder Vergnügungslust stattfindet, durch Festsetzung eines Maximums der Schnelligkeit bei Zugthieren und eines Maximums der Belastung bei Zug- und Lastthieren und durch das Verbot von grausamen Spielen mit Thieren z. B. der Stierkämpfe.

Um aber ansteckende öffentliche Beispiele der Unsittlichkeit unschädlich zu machen, hat die Staatspolizei zwei Mittel, die sofortige Unterdrückung öffentlich verübter Unsittlichkeiten und die Bestrafung grober Unsittlichkeiten und zwar durch Strafen, die ihrer Richtung nach den Unsittlichkeiten gerade entgegengesetzt sind, z. B. durch Bestrafung der Spielsucht mit Geldbußen, der Unzucht mit Gefängniß und Zwangsarbeit u. s. w.

Man sieht, alle diese Vorkehrungen der Staatspolizei gegen die Unsittlichkeiten sind blos negativ, abwehrend, verbietend. Positive Mittel seiner Sittenpolizei hat der Staat nur zwei: moralischen Unterricht, den er zudem mit der Kirche theilt und Belohnungen, welche in ihrer Wirksamkeit noch zweideutig sind, weil eigentlich die Belohnung die Uneigennützigkeit der Tugend trübt.

Zudem sieht man, daß der Staat nur die auffallendsten Unsittlichkeiten erreicht, die Kronen von einer Menge Unsittkeiten, die sich noch nicht zu diesen groben Gestaltungen der Immoralität erheben.

So ist die Sittenpolizei in der Hand des Staats ein Bruchstück, ähnlich wie die Kirchenpolizei, in welcher er zu der vorherrschenden Thätigkeit der Kirche seinerseits ergänzend übt, was vom Interesse des Staats aus nothwendig ist.

Hier waltet auf eigenem Boden die Kirche, welcher aber durch die neuere Einwirkung des Staats die Wirksamkeit sehr geschmälert worden ist, obwohl die Regierungen die Unsittlichkeiten erst dann mit ihrer Gewalt ergreifen sollten, wenn sie Recht und Wohlfahrt verletzen, und die öffentliche Sittlichkeit versehren.

Die Wurzeln der Immoralität fallen stets unter die Gewalt der Kirche, die Auswüchse gehen in das Gebiet des Staats hinüber.

Welche Mittel hat nun aber die Kirche gegen diese Unsittlichkeiten und die Sünde? Den Jugendunterricht in Schule und Kirche, die Kanzel, den Beichtstuhl. Entwunden wurden ihr die Kirchenbußen und die öffentlichen Sittengerichte, weil sich jetzt die in neuerer Zeit falsch erzogene persönliche Freiheit gegen die Verhängung öffentlicher Kirchenbußen verwehrend erheben würde, und weil der Staat, obwohl die Kirche hier in ihrem vollen Rechte ist, gleichwohl ihr den Schutz der Regierung zum Vollzug der Aussprüche der Sittengerichte versagen würde.

Wir müssen es beklagen, daß die Kirche sich diese beiden mächtigen Mittel der Erhaltung der sittlichen Ordnung, die Kirchenbußen und die öffentlichen Sittengerichte hat entziehen lassen; allein rechtlich hat sie dieselben nicht verloren, sondern nur durch die falsche Richtung der öffentlichen Meinung, die jetzt in diesen Anstalten nur die Folgen einer Sittenrichterei, einer Art Inquisition erblicken würde. Allein die Kirche verfügt noch über die Mittel, um dieser falschen öffentlichen Meinung eine richtige Wendung zu geben, und auf dieser Umbildung des öffentlichen Geistes die Kirchenbußen und die öffentlichen Sittengerichte wieder zu begründen: die Kirche verfügt nämlich über den religiösen Jugendunterricht und die Kanzel; sie verfügt ferner in einer Beziehung über die Presse. Bedauernswerth genug, daß die Geistlichkeit von diesen Mitteln für die Regulirung der öffentlichen Sittlichkeit nicht den genügenden Gebrauch macht.

Es reicht nicht hin, solche sittliche Fehler in bloßer herkömmlicher doctrinaler Weise zum Gegenstand einer Predigt zu machen und nach Jahr und Tag, wie der Text einer Perikope wieder dazu führt, in einer Predigt wieder zu behandeln; es muß ein förmlicher Plan zur Austilgung gewisser Laster von der Geistlichkeit mit einer vollen in einandergreifenden

Masse von geistigen Mitteln gelegt und durchgeführt werden. Wie nothwendig wäre ein solcher Kampf der Geistlichkeit, z. B. nur gegen die in Deutschland immer mehr um sich greifende Branntweinpest? Und doch hätte hierin die deutsche Geistlichkeit nur das praktische Vorbild der nordamerikanischen Geistlichkeit nachzuahmen. Von ihrer Wirksamkeit sagt Baird [1] „es läßt sich leicht denken, daß die Freunde und Anhänger der Mäßigkeitsreform in den vereinigten Staaten, wo es so viele Christen, so viele Kirchen und Diener des Evangeliums giebt, den mächtigen Einfluß der Kanzel in Anspruch genommen und die Diener des Altars aufgefodert haben werden, an diesem wohlthätigen Werke thätigen Antheil zu nehmen. Und in der That, es ist einer der aufmunterndsten Umstände, daß fast alle Geistlichen in den vereinigten Staaten die wärmsten Vertheidiger der Mäßigkeitssache sind.“

Wer denkt nicht an die ungeheuern Resultate, welche der Pater Matthew, als Apostel der Mäßigkeit, unter den Iren und Engländern erzielt hat?

Hier steht der Geistlichkeit noch eine Stätte unermeßlicher Wirksamkeit offen, die sie ganz nach dem Recht der Kirche entwickeln und üben kann.

Für den Staat geht aber die Pflicht hervor, weil die Staatsgewalt mit ihren mehr äußerlichen, formellen und Zwangsmitteln den Quellen der Sittlichkeit nicht nahe kommen kann, der versittlichenden Sendung der Kirche die vollste Freiheit und Selbstständigkeit zu lassen, und selbst dann, wenn die Unsittlichkeiten durch ihren öffentlichen allgemeinen Charakter in das Gebiet der Staatsgewalt hinüberfallen, die Mittel und Maßnahmen der Kirche gewissermaßen nur fortzusetzen und den kirchlichen Anordnungen nur den weltlichen Arm zu leihen. Denn offenbar ist hier die die kirchliche Zuständigkeit die vorwaltende.

---

1) Geschichte der Mäßigkeitsgesellschaft in den vereinigten Staaten Nordamerika's. Berlin 1838. S. 102 ff.

§. 13.

Armenwesen.

Ein anderes Gebiet, auf welchem die kirchliche Wirksamkeit früher fast ausschließlich waltete, und in neuerer Zeit fast ganz in die des Staats sich verloren hat, ist die Armenpflege. Erst in neuester Zeit hat wegen der großen Erfolglosigkeit der legalen Armensorge die kirchliche Armenpflege wieder ihre Vertheidiger gefunden und so hat sich ein Gegensatz entwickelt, der, wie alle solche absoluten Gegensätze, die Wahrheit in der Mitte liegen läßt. Es haben sich gegenseitige Beschuldigungen der Staatsarmenpflege und der Kirchenarmenpflege erhoben, welche übertrieben waren. Man hat die Staatsarmenpflege als ein profanes Werk, blos als einen Calcul der Vorsicht erklärt: die kirchliche Armenpflege dagegen blos als blindlings handelnd, als ausschließlich, argwöhnisch, unduldsam ausgegeben. So sagt Dr. Eremites in seiner Schrift: der Orden der barmherzigen Schwestern. Schaffhausen 1844. S. 178 ff. „ein durchgängiger Gegensatz trennt die bürgerliche Wohlthätigkeit von der geistlichen. Auch hier hat man den Extremen gedient, statt beiden die zuständigen Kreise anzuweisen. Auch hier hat man statt die Belehrung aus der Natur der Berufe der kirchlichen und weltlichen Gewalt zu schöpfen, sich blos an historische Erscheinungen gehalten. Weil im Mittelalter die Kirche die ganze Armenpflege besorgt hat und weil die Staatsgewalt schwach und ungenüglich war, schließt man auf die Angezeigtheit dieser Stellung auch für unsere Zeit; und weil seit einem halben Jahrhundert die Staatsgewalt alle öffentliche Wirksamkeiten an sich gezogen und ihre Kräfte durch Ueberfüllung gelähmt hatte, so glaubt man in diesem nicht befriedigenden Zustand eine vollendete Thatsache zu sehen und weicht vor jeder noch so nothwendigen Reform zurück. Ein solches Verfahren ist beschränkt und auf dem Gebiet des Armenwesens unermeßlich schädlich. Die Wohlthätigkeit ist nemlich eine durchaus geistlich sittliche Macht. Wie man

sie unter das äußere mechanische Joch des Rechts- und Polizeizwangs beugt, kränkelt sie und stirbt. Daher hat die Kirche im Mittelalter in localer Anstrengung so ungeheure Werke der Armenpflege geschaffen, und der Staat der Neuzeit hat mit seiner gesammten Kraft und ungeheuern Mitteln nur die Armuth gemehrt. Daher muß der christliche Geist hier wieder ans Werk gerufen werden: der Apostolat der Mildthätigkeit schaffe allenthalben in froher Rührigkeit, der Staat gebe nur das Maaß der Controle. In dieser Theilung des Werks liegen allerdings große praktische Schwierigkeiten; Kirche und Staat haben ihre Empfindlichkeiten, Ansprüche. Die Staatsverwaltung hängt an Förmlichkeiten amtlichen Mißtrauens, der Clerus will keine Controle; beide folgen dem Zuge der Scheelsucht, beide ringen nach Suprematie. Die Doctrin hat diesen entgegengesetzten Richtungen Ausdruck gegeben. Die eine hat die Restitution der Kirche in den Armendienst gefodert und zwar aus verschiedenen Gründen, so die Einen im Interesse einer guten Armenpflege, auf die Erfahrung gestützt; die Andern haben schon im Princip der Kirche die fast ausschließliche Leitung des Armenwesens zugesprochen; denn die Pflicht der Wohlthätigkeit sei keine bürgerliche, sondern eine religiöse; der Staat hat daher hauptsächlich nur die Aufgabe der Repression, im übrigen nur eine indirecte und hilfsweise Wirksamkeit. Umgekehrt betrachtet das andere System alle milden Anstalten als Staatsanstalten und giebt der Kirche nur eine gehilfliche Stellung."

Allerdings hat die Kirche ein Recht, wenn sie auf ihre Leistungen im Armenwesen durch das Mittelalter hindurch zurückblickt, ihren Antheil an der Armenpflege zu fordern; denn wer so Großes geleistet, giebt die Gewähr, auch in der Zukunft Entsprechendes auszuführen. Wie Großes hat die Kirche für Erziehung armer Waisen und Findelkinder gethan! welche Hospitalität hat sie den Findlingen und den verlassenen Kindern gewährt! welche Schutzanstalten hat die

Kirche den verwahrlosten Kindern aufgethan! was hat sie für die Armenschulen gewirkt! was hat sie selbst für die gewerbliche Erziehung der armen Kinder gethan! hat sie nicht selbst durch Leihanstalten der leidenden Armuth geholfen? was hat sie für die sittliche Verbesserung der Sitten der arbeitenden Klasse gewirkt! welche Zufluchtshäuser für unsittliche Frauenspersonen eröffnet! welche sittliche Macht hat die Religion als Mittel der Volkserziehung, als Schützerin im Unglück geübt! was hat die Religion für die Unterstützung der Armuth, der Kranken gewirkt durch die Stiftung Armen versorgender, Kranken pflegender Orden! hat sie nicht der christlichen Liebe Orden in die Gefängnisse gesendet, dem Unglücke sittlicher und materieller Art zu begegnen?

Wenn daher die Kirche ihre Mitwirkung bei der Armenpflege behauptet, so ist sie in ihrem vollen Recht. Denn wer die Armenpflege geschaffen, der hat auch ein Recht, sie fortzuführen.

Allein wenn der Staat in der Armuth ein öffentliches Interesse sieht, so ist er ebenfalls in seinem Rechte, weil er darin ein Hinderniß der öffentlichen Wohlfahrt, sogar folgeweise der öffentlichen Rechtsordnung findet. Es ist also ein Zusammenwirken der Kirche und des Staats auf dem Gebiet der Armenpflege angezeigt. Es fragt sich jetzt blos, wo laufen die Grenzen zwischen beiden Gewalten? Diese lassen sich ermitteln. Es lassen sich in der Armenpflege zwei Seiten unterscheiden, wovon die eine unmittelbar der Kirche zur Besorgung zusteht und nur mittelbar dem Staat, die andere umgekehrt unmittelbar dem Staat, und nur abgeleiteterweise der Kirche eignet.

Es zeigt sich in der Armenpflege eine religiöse und sittliche Seite: eine religiöse, weil die Armuth oft eine Folge religiöser Verwahrlostheit, eine Folge des Mangels an Gottvertrauen und Gottergebenheit ist, und weil es eine Religionspflicht ist, die Armen zu unterstützen; eine sittliche Seite, weil die Armuth gewöhnlich die Folge einer

moralischen Verfallenheit und die Hilfe dagegen sittliche Auferbauung ist. Daß diese zwei Seiten in die Competenz der Kirche fallen, ist unbestreitbar; allein die medicinalpolizeiliche und ökonomische Seite fallen schon in die Zuständigkeit des Staats, ganz aber die rechtliche und staatspolizeiliche Seite der Sache.

In die Mitte zwischen dem Gebiet der Kirche und des Staats fällt aber der Unterricht der Armen, in welchen Kirche und Staat sich theilen. Uebrigens stellt sich abgesehen von dieser Geschäftsabtheilung zwischen Kirche und Staat rücksichtlich des Armenwesens noch ein anderes Verhältniß zwischen Kirche und Staat heraus. Die kirchliche Armenpflege giebt den Beweggrund, den stimmenden Geist: die Armenpflege des Staats zeigt mehr die Wirkung, das äußere öffentliche Ergebniß.

Die christliche Mildthätigkeit beseelt die Werke der Armenpflege durch ein religiöses Gefühl: sie erhebt die Wohlthätigkeit zu einem göttlichen Gebot und macht ihre Uebung leichter und williger: die christliche Mildthätigkeit behauptet daher dasselbe Gebiet, wie die Staatsarmenpflege, aber nur nach einer andern Seite, und gleichwohl so, daß die Kirche ihre Inspiration dem armenpflegenden Staate giebt. Beider Zusammenwirken ist daher zum Gedeihen des Werkes nothwendig: ihre gegenseitige Abgewandtheit dagegen ist offenbar schädlich. Bei ihrer Unvermitteltheit findet eine doppelte Verwendung zu Gunsten ränkesüchtiger Armen, zum Schaden ehrlicher statt. Beiderseits vermißt man eine kostbare Belehrung, eine Controle, ein Zusammenwirken. Die Abweichung der Verfahrungsweisen, die Ungleichheit der Gaben, der Widerspruch in den Regeln zerrütten das Ineinandergreifen beiderseitiger Thätigkeit; die Collisionen schwächen die Kraft des Ganzen.

Es ist also ungehörig, wenn die Staatsbehörde den Bund der Geistlichkeit mit der christlichen Mildthätigkeit verhindert: es ist aber ebenso ungehörig, wenn der Clerus den

Antheil verkennt, welchen der Staat an die Armenpflege hat. Es ist ungehörig, wenn die eine dieser Gewalten die Wirkungsweise der andern verkennt, weil sie eine andere als die eigene ist; denn natürlich wirkt jede von beiden in dem ihr eigenthümlichen Geist: die Staatsverwaltung wirkt streng nach Förmlichkeiten, nach allgemeinen Normen und unter durchgängiger Controle; der Clerus hingegen im Geist der Seelsorge nach der Specialität des Falls und in der Reinheit seiner Absichten die Beaufsichtigung abweisend. Der Staat beruft sich für seine Leitungsweise auf die Grundsätze der administrativen Centralisation, welche, wie sie alle Seiten der Staatsverwaltung ergreifen, auch die Armenpflege bestimmen; die Kirche beruft sich auf ihre frühern Erfolge in der Armenpflege und auf die häufige Unfruchtbarkeit der Staatshilfe im Armenwesen. Allein gerade beide müssen ihre Wirkungsweisen vereinen, wenn eine heilsame Wirksamkeit entstehen soll. Der Clerus ist der natürliche Vertraute des Unglücks, der berufsmäßige Verwahrer der Almosen; er bewahrt der Armengabe die Freiwilligkeit und dadurch ihren religiösen Segen, indem er zu den materiellen Wohlthaten sittliche Anleitung und heilsame Tröstung legt.

Allein nur die Staatsverwaltung bedenkt die Armenpflege nach allen Seiten und gliedert sie in die Ordnung des Ganzen dadurch, daß sie der Armenpflege eine centrale Leitung giebt und sie auf jeden Fall unter die Vormundschaft des Staates stellt. Der Staat übt aber dadurch nicht blos ein Recht, ein Recht der Selbsterhaltung, ein Recht der Verhütung, sondern selbst eine Pflicht aus. Soll der Staat, der die traurige Prärogative der beschränkenden Polizei, des Strafrechts hat, nicht auch die gesegnete Mission der Armenunterstützung haben? Beruft man sich darauf, daß in den Zeiten der Urkirche die christliche Gemeinde allein ihre Armen verpflegt habe, so vergißt man, daß die gegenwärtige Civilisation eine verwickelte, daß das Leben der Kirche ein mehr äußerliches geworden ist, in welchem die Gemeinsamkeit

der gegenseitigen Hilfe vielfach erschwacht ist. — Beruft man sich auf die Geschichte, welche in dem Mittelalter allein die Kirche mit der Armenpflege betraut zeigt, so vergißt man einerseits, daß damals die Staatsgewalt in ihrer Schwäche nicht die Last der Armensorge übernehmen konnte; daß andererseits aber die vielen Beschwerden auf den Kirchenversammlungen und Reichstagen über die Mißbräuche in der geistlichen Verwaltung des Armenguts zeigten, damals schon sei eine centralisirte controlirende Thätigkeit ein Bedürfniß gewesen, welches später der Staat befriedigt hat.

Möge daher die Geistlichkeit noch jetzt in der Privatarmenpflege vorwaltend wirken, und die Almosen der Gläubigen empfangen; sie in eine bürgerliche Verwaltung der Armenpflege einzuführen, würde ihrer unabhängigen Stellung schaden.

Uebrigens hängt die nähere oder entferntere Betheiligung der Geistlichkeit bei der Armenpflege von dem Verhältnisse der Kirche zum Staat und von dem Verhältniß der einzelnen kirchlichen Bekenntnisse im Staate zu einander ab. Je mehr der christliche Staat sich als einen christlichen erkennt, desto reicher wird die Betheiligung der Kirche bei der Armenpflege sein; je größer die kirchliche Duldung ist, desto mehr wird der über den einzelnen Bekenntnissen stehende Staat eine allgemeine Leitung des Armenwesens durchführen können, während umgekehrt bei einem geringen Stand der kirchlichen Duldung, bei einer größern confessionellen Ausschließlichkeit sich die Armenpflege in jedes Bekenntniß zurückzieht und lediglich innerhalb des Bekenntnisses ausgeübt wird. So viel ist aber richtig, daß der Staat allein eben so wenig, als die Kirche allein die Armenpflege besorgen soll, weil einer einseitigen Behandlung derselben unmittelbare Folge die Verkümmerung des Armenwesens sein würde.

Wo Staat und Kirche, innerhalb der angegebenen Grenzen ihrer Befugnisse sich bewegend, in aufrichtigem Vertrauen zur Förderung der Menschheitszwecke sich hilfreiche Hand

bieten, da wird und muß die Entwicklung der intellectuellen und moralischen Kräfte der Menschen ungehindert vor sich gehen, und diese ist die einzig sichere und dauerhafte Grundlage wie der Ausbreitung und Befestigung des göttlichen Reiches, so auch der Civilisation, der Industrie, des Wohlstandes und der allgemeinen Sicherheit. Möchten Kirche und Staat zumal in unsrer tief bewegten Zeit erkennen, was ihr Interesse erheischt: gegenseitiges Vertrauen und Einigung ihrer Kräfte. Nur so werden sie's verhüten, auf ihren eigenen Trümmern ihre unselige Verblendung und ihr Unglück beweinen zu müssen.

Haiz.

5.

Einige Worte über den unter dem Volke neu erwachten religiösen Geist und die Anforderungen, welche derselbe an den katholischen Clerus macht.

Daß der Rationalismus und religiöse Indifferentismus, oder die kleingläubige, wunderscheue und in Sachen des religiösen Glaubens und Lebens laue und gleichgültige Geistesrichtung, die sich in der zweiten Hälfte des vorigen und im ersten Viertel des gegenwärtigen Jahrhunderts nicht nur eines großen Theils der Gelehrten, sondern auch eines namhaften Theils des kathol. Curatclerus bemächtigt hatte, auf den Unterricht und die Erziehung der Jugend und des Volks einen in religiöser Hinsicht sehr nachtheiligen und beklagenswerthen Einfluß geübt, darüber haben sich authentische Stimmen schon so entschieden ausgesprochen, daß unsere nochmalige Behauptung keiner weitern Beweisführung bedarf; dieß um so weniger, da der seit ungefähr einem Jahrzehnt unter dem Volke neu erwachte religiöse Geist das lautsprechende Zeugniß gibt, daß eben dieser religiöse Geist in Folge der in der Bildung und Erziehung der Jugend und des Volks verkehrt

wirkenden Geistesrichtung der vorigen Zeit, wenn nicht erstorben, doch größtentheils eingeschlummert war. Die Einschläferung des religiösen Geistes unter dem Volke haben gar manche Bildner und Erzieher desselben viele Decennien hindurch so zu sagen planmäßig in Schrift und Wort ausgeführt, wovon uns ein sehr großer Theil der unterrichtenden Volksschriften, selbst auch der Religions- und Erbauungsbücher aus jener Zeit zur Genüge überzeugt. Denn man führte in Schrift und Wort gegen den Aberglauben und die angebliche Unwissenheit und Verdummung des Volks einen heftigen Krieg, worin das Geschrei nach Aufklärung das Losungswort war. Aber leider hatten die meisten Aufklärer des Volks bei ihrer einseitigen und verkehrten Geistesrichtung den beabsichtigten Zweck, so wohlgemeint er auch sein mochte, so sehr verfehlt, daß die einseitige Volksaufklärung geradezu in's Gegentheil umschlug. Denn man suchte den Verstand des Volks mit allerlei nöthigen, aber auch überflüssigen, Kenntnissen durch Schrift und Wort zu bereichern, vernachlässigte aber dabei fast ganz dessen Herz und Willen; man hatte glücklicherweise den Aberglauben und die sogenannte Dummheit aus der Mitte des Volks großentheils verbannt, aber unglücklicherweise das Bad mit dem Kinde ausgegossen, nämlich mit dem Aberglauben auch den Glauben verdrängt, so daß in Folge dieses Mißgriffs mit der einseitigen Aufklärung des Volks dessen Glaubensfreudigkeit, frommer Sinn und religiöser Geist allmählig fast ganz zu Grabe gingen. Der Indifferentismus, die Lauigkeit und Erschlaffung im religiösen Glauben und Leben war nämlich von den falschen Aufklärern des Volks unvermeidlich auch auf dasselbe übergegangen, und hatte mit den verderblichen Einflüssen der Revolutionen und verheerenden Kriegen Hand in Hand den religiösen Geist des Volks allmählig vollends eingeschläfert. Jedoch eben dieser eingeschläferte religiöse Geist ist glücklicherweise in neuerer Zeit unter dem Volke wieder neu erwacht. Indem wir ihn mit Freude begrüßen, wollen wir in gegenwärtigen Zeilen in

Erwägung ziehen: I. die zunächstliegenden Erweckungen und Beweggründe zum Wiedererwachen des religiösen Geistes unter dem Volke, wie auch die Erscheinungen, woraus man denselben erkennt, und II. die Anforderungen, welche der erwachte religiöse Geist an den kathol. Clerus macht.

I.

Die zunächstliegenden Erweckungen und Beweggründe zum Wiedererwachen des religiösen Geistes unter dem Volke, wie auch die Erscheinungen, woraus man denselben erkennt.

Wir setzen von vornherein die Behauptung fest, daß seit einiger Zeit unter dem kathol. Volke der religiöse Geist neu erwacht sei; obwohl wir unsre Behauptung erst weiter unten aus den gegenwärtigen Erscheinungen des religiösen Volkslebens zu begründen versuchen werden, und forschen daher vor Allem nach den erweckenden und bewegenden Ursachen des unter dem Volke neu erwachten religiösen Geistes. Wir finden dieselben in solchen Ereignissen und Zuständen, die von Außen und Innen auf Gesinnung und Wandel des Volks gleichsam einen unwiderstehlichen Einfluß üben, und theilen sie daher in äußere und innere ein.

1) Aeußere Erweckungen und Beweggründe.

Wie wir oben in unsrer kurzen Einleitung die zunächstliegenden und das allmählige Einschlummern des religiösen Geistes unter dem Volke herbeiführenden Ursachen, um nicht weitläufiger zu werden, als unser vorstehendes Thema anfordert, nur berühren und andeuten konnten; ebenso müssen wir auch bei Erwägung der Erweckungen und Beweggründe des unter dem Volke neu erwachten religiösen Geistes verfahren. Wie können also hier auf die fraglichen äußern Erweckungen und Beweggründe, wie sie uns vor die Augen treten, wenn wir sie von Seiten der göttlichen Vorsehung, von Seiten der geistlichen Lehrer und

Führer des Volks und von Seiten der Presse betrachten, nur durch kurze Hinweisungen und Andeutungen aufmerksam machen.

a. Von Seiten der göttlichen Vorsehung. Ohne uns hier um Namen merkwürdiger Persönlichkeiten zu bekümmern, müssen wir im Interesse der guten Sache sowohl freimüthig behaupten, als auch aufrichtig eingestehen, daß die Geistesrichtung der letztverflossenen Decennien unter einem sehr großen Theile der Gelehrten und des Volkes mehr eine negative und destruktive, als positive und conservative gewesen sei, und ihre Wurzel bis in's Mark des Volkslebens eingeschlagen habe. Es kann daher nicht geläugnet werden, daß die unter den Gelehrten und Gelehrtseinwollenden sehr beliebten Losungsworte: „Freiheit", „Licht" und „Recht", — „Fortschritt" und „Aufklärung", auch besser gesinnte Geister bestachen und von dem positiven Standpunkte des Christenthums und der conservativen Richtung der Kirche allmählig und fast unmerklich ab- und auf den Standpunkt Jener hinüber gelockt haben, die da wähnen und sich rühmen, durch Negation des im Christenthume Positiven, und durch Destruktion des in der Kirche Altherkömmlichen und Unveränderlichen dem unter ihrer Leitung stehenden Volke den Zutritt in das wahre Lichtreich gebahnt, und ihm in dem neugeschaffenen christlichen Heidenthum oder heidnischen Christenthum die echte Heilsquelle gezeigt und geöffnet zu haben. Es muß ferner eingestanden werden, daß die Neulehre der Aufklärer und sogenannten Lichtfreunde unter dem Volke nur zu gelehrige Schüler gefunden, so daß ein großer Theil desselben mit Jubel eine Aufklärung begrüßte, wodurch es nach der Verheißung der neuen Propheten von dem ihm schon längst beschwerlichen Joche, das ihm die Heilslehren des Christenthums und die Heilsanstalten der Kirche aufgelegt, endlich befreit werden sollte. Ja das gelehrige Volk sympathisirte gar bald mit seinen Aufklärern und Lichtfreunden und gefiel sich darin gar sehr, auch, wie Jene, seine be-

liebten Losungsworte der Zeit zu haben. „Freiheit und Industrie", hieß es, „sind die echten Quellen, woraus dem Volke Heil und Segen strömt." — „Nicht die Pfaffen, sondern die Aufklärer und Freiheitsmänner sind die wahren Volksbeglücker", so lautete das Tagsgeschrei, in welches viele Zeitungsschreiber und Libellisten mit glühender Sympathie und Rührigkeit einstimmten. Es ist daher mit ganz natürlichen Dingen zugegangen, daß die modernen Volksredner und Freiheitsprediger zahllose Schaaren vor sich erblickten, während hingegen die Verkündiger des uralten und unveränderlichen Evangeliums Jesu Christi fast leeren Stühlen predigen mußten; und daß man die Tempel und Altäre, den Tisch des Herrn und die Beichtstühle floh, dafür aber Vereine unter allen möglichen Namen und Titeln stiftete, und häufig und zahlreich an köstlichen Tafeln und Zechtischen mit großer Rührigkeit von Aufklärung und Volksglück sprach. Wir machen hier endlich noch aufmerksam auf die unter dem Volke, gleich einer Pest, umsichgreifende Gewinn- und Genußsucht, auf die unter Alt und Jung, gleich einem Krebsschaden, um sich fressende Scham- und Sittenlosigkeit, Frivolität und Verachtung der kirchlichen Auktorität und alles kirchlichen und religiösen Lebens, und auf das überhandgenommene irreligiöse und zuchtlose Familienleben. Wir bemerken mit einem Wort, daß, wer nicht blind war und es auch jetzt nicht ist, habe so zu sagen mit Augen sehen und mit Händen greifen müssen, wie die verkehrte Geistesrichtung von Oben herab und nach Unten hin — nämlich von der höheren Sphäre der sogenannten Volksbeglücker nach der niederen Sphäre des Volkes — mit all' ihren unseligen Folgen gewirkt, und, gleich einem Holzwurme, an dem nur noch dünnen Faden des kirchlichen und religiösen Lebens unter dem Volke mit gefräßiger Gier genagt habe und zum Theil noch nage, so daß er mit noch vielen andern frommen Seelen seufzend bei sich ausrufen muß: „wie weit wirds damit noch kommen?!"

„Bis an das Ziel, welches die göttliche Vorsehung dem unheimlichen Geistesspuck und verderblichen Treiben des sogenannten Zeitgeistes gesetzt hat“, erwiedern wir, und machen mit Freude darauf aufmerksam, daß das Wirken und Treiben der verkehrten Geistesrichtung wirklich an jenem Ziele angekommen sei, wo geheimnißvolle Stimmen, wie aus einer andern Welt herüber, gleichsam die Worte entgegendonnerten: „bis hieher und nicht weiter!“ Denn sieh', plötzlich griff eine unsichtbare Hand in das unermeßliche Rad des Wirkens und Treibens der menschlichen Geister, und dieses erhielt, wie durch ein Wunder, einen Umschwung vom Schlimmern zum Bessern, vom Unglauben zum Glauben und von der Lauheit und Gleichgültigkeit im Gottesdienst und religiösen Leben zum sittlichen Ernst und zur opferwilligen Glaubensfreudigkeit. Und im Hinblick auf diesen neuen Umschwung der Geister zum Bessern und insbesondere auf den neu erwachten religiösen Geist unter dem Volke finden wir das Sprichwort bewährt: „wie die Führer, so das Volk, und wie die Hirten, so die Heerde.“ Ja wie die Einschläferung des religiösen Geistes unter dem Volke von der verkehrten Geistesrichtung der Lehrer, Führer und Hirten des Volkes ausgegangen, ebenso gingen auch von jenen Lehrern, Führern und Hirten, deren Geistesrichtung durch den allmächtigen Einfluß der göttlichen Vorsehung einen neuen Umschwung erhalten, die ersten Impulse zum Wiedererwachen des religiösen Geistes unter dem Volke aus. Aber die ganze erfreuliche Erscheinung ist, wenn wir nach der ersten Ursache ihrer Entstehung fragen, ein Werk des heiligen Geistes, der in der Kirche Christi von der Zeit ihrer Gründung an bis an das Ende der Welt wohnt, lebt und herrscht, und dem zwar Glieder der Kirche in minderer oder größerer Zahl sich entfremden und sogar widerstreben können, der aber nie aus der Kirche weicht und dieselbe nie verläßt. Eben dieser die heilige Kirche belebende, erhaltende und regierende Gottesgeist hat dem kathol. Volke zur Erweckung des unter ihm

eingeschlummerten religiösen Geistes aufs Neue wieder gläubige, fromme und eifrige Lehrer, Priester und Hirten erweckt, deren heilsames Wirken auf den religiösen Sinn und Geist des Volks einen so entschiedenen Einfluß übte und noch immer übt, daß wir die fraglichen Erweckungen des religiösen Geistes unter dem Volke nun auch betrachten müssen:

b. von Seiten der Lehrer, Priester und Hirten des Volks. Das Volk ist in der Regel hörig und lenksam, weßwegen auch so viel, ja fast Alles davon abhängt, was für Lehrer, Priester und Hirten es habe. Denn wird von den Lehrstühlen herab entweder der Glaube oder Unglaube gepredigt und vertheidigt; wird von den niedern Schulen bis zu den Hochschulen hinauf die religiös-sittliche Erziehung der Jugend entweder gewissenhaft gepflogen oder gewissenlos vernachlässigt, und hat das Volk entweder fromme und eifrige, oder laue und nachlässige Priester und Hirten: dann übt Beides auf den Geist des Volks einen mächtigen, entweder heilsamen oder verderblichen Einfluß aus. Im erstern Falle wird der Geist des Volks religiös, im letztern aber irreligiös werden und bleiben. Ueber den letztern Fall haben wir schon oben freimüthig unsre Ansicht ausgesprochen, und wollen nun im Betreff des erstern Falls dasselbe thun: wollen nämlich mit derselben Freimüthigkeit erwägen, mit welch' gutem Erfolg die Gläubigkeit, Frömmigkeit, Amtstreue und der Berufseifer der Lehrer, Priester und Hirten der Kirche auf den religiösen Geist des Volks seit geraumer Zeit schon gewirkt haben und noch fortan wirken. Wir können jedoch im Hinblick auf unser Thema nur Fingerzeige und Andeutungen geben.

Wer das menschliche Leben überhaupt, und das religiöse Wirken und Treiben sowohl in der höhern als niedern Sphäre der kathol. Welt insbesondere genau beobachtet, und dabei die Zeichen der gegenwärtigen Zeit nicht verkennt, wird mit Freude uns beistimmen müssen, wenn wir behaupten, daß seit einiger Zeit unter der kathol. Geistlichkeit ein mehr entschie-

dener kirchlicher Sinn, eine dieselbe in immer größerer Masse durchgreifende Glaubensfreudigkeit, und eine stärkere und wärmere Anhänglichkeit an ihre Kirche und deren Lehre und Leben, wie auch an deren sichtbares Oberhaupt, als an den von Christus gesetzten Mittelpunkt der lebendigen Einheit, neu erwacht sey, und daß mit der Zunahme der strengkatholischen Lehrer der Theologie und der pflichttreuen und gewissenhaften Erzieher der Aspiranten des geistlichen Standes, wenn auch nicht die Zahl der jungen Priester überhaupt, doch die Zahl der vollgläubigen, frommen und eifrigen Priester insbesondere ebenfalls zugenommen habe, und noch fortan zunehme. Ja es muß billig anerkannt werden, daß seit ungefähr einem Jahrzehnt nicht nur in Deutschland, sondern auch in dessen Nachbarstaaten, und in manchen derselben noch in größerem Maaße, von Seiten kathol. theologischer Facultäten, kleinern und größern Seminarien, geistlicher Korporationen und Congregationen und von Seiten der höheren und niedern Geistlichkeit zur Erweckung, Hebung und Mehrung des religiösen Geistes sowohl unter sich, als auch unter dem Volke, wenn auch in dieser Hinsicht noch Manches zu wünschen übrig bleibt, doch schon erstaunlich viel beigetragen worden sei.

Wir machen hier nur aufmerksam auf die auswärtigen kathol. Missionen, deren Glaubenshelden und zahlreichen Martyrer und auf deren Bewunderung und Erstaunen erregende Leistungen, die mit jedem Tage sich mehren, und deren herrliches, wahrhaft segenreiches Werk von mildthätigen Vereinen, die in Europa unter Geistlichen und Laien etliche Millionen Glieder zählen, mit Gaben und Gebeten überreichlich unterstützt wird. Wir weisen ferner hin auf die inländischen, sogenannten Diöcesan-Missionen der ehrwürdigen Söhne des hl. Alphons von Liguori und des hl. Ignaz von Loyola, die sich in neuerer Zeit wegen der zahlreichen Bekehrungen, die sie vollbracht, nicht geringe Verdienste um die Erweckung, Hebung und Mehrung des religiösen Geistes unter dem Volke

erworben haben und sich noch fortan erwerben. Wir erwähnen hier auch der zu unsrer Zeit da und dort mit frischer Lebenskraft wieder aufblühenden und Aller Bewunderung und Dank verdienenden Institute der barmherzigen Schwestern, wie noch mancher andern Wohlthätigkeits-Anstalten, deren segensreiche Früchte auf den religiösen Geist unter dem Volke einen mächtigen und heilsamen Einfluß üben. Wir deuten endlich noch hin auf die in neuerer Zeit in's Leben gerufenen und im Stillen viel Heil und Segen stiftenden Gebetvereine zur Bekehrung verstockter Sünder, um Erhaltung und Vermehrung des Glaubens aller Kinder der heiligen Kirche und um Zurückführung der von der Mutter-Kirche Abgeirrten, und gehen zur letzten Betrachtung der äußern Erweckungen des religiösen Geistes unter dem Volke über.

c. Von Seiten der Presse. Da die Presse in verschiedenen Ländern auch im Dienste verschiedener Confessionen und Partheien steht, so tragen ihre Leistungen natürlich auch die Farbe der Literatur derselben, welcher sie dienen muß. Daß aber hier nur von der Presse die Rede sein kann, welche im Dienste der strengkatholischen Literatur steht, versteht sich von selbst. Und daß diese in neuerer Zeit, besonders in Rücksicht auf religiöse Jugend- und Volksschriften, Religions-, Erbauungs- und Gebetbücher zur Weckung, Hebung und Belebung des religiösen Geistes unter dem Volke sehr viel beigetragen, kann nicht geläugnet werden. Wir wollen hier nur aufmerksam machen auf die theils neu aufgelegten, theils neu übersetzten Schriften der bessern und besten, sowohl neuern als ältern, Asceten, die, voll Geist, Kraft und Salbung, in den Händen des kathol. Volks ein sehr heilsames Erweckungs- und Belebungsmittel des religiösen Geistes unter demselben waren und sind. Unter ihnen verdienen besonders genannt zu werden jene des ehrwürdigen Thomas von Kempis, des hl. Franz von Sales, des hl. Ludwig von Granada, des hl. Alphons von Liguori u. a. m., wovon jedoch das vortreffliche Werk: „Tempel der Heiligen", eine systematische, sehr voll-

ständige und zur Weckung und Belebung des religiösen Geistes ganz besonders berechnete Sammlung von kraft- und salbungsvollen Gebeten und Betrachtungen, die nicht bloß von lauter Heiligen verfaßt, sondern auch von ihnen selbst bis an das Ende ihres gottseligen Lebens gebetet und betrachtet worden sind, die Krone ausmacht. Wir müssen hier auch hinweisen auf die verdienstvollen Leistungen so mancher praktischen Theologen und Geistesmänner unsrer Zeit [1]), auf die Annalen der Verbreitung des Glaubens, wie auf jene religiösen Zeitschriften, Sonntagsblätter und Kirchenzeitungen, die in populärer Weise nicht nur belehren und erbauen, sondern auch die Satzungen und Rechte der kathol. Kirche gegen feindselige und ungebührliche Angriffe vertheidigen und zur Mehrung des kirchlichen Sinns, wie zur Verherrlichung der Kirche selbst, heller ins Licht stellen; weßhalb sie sehr geeignet sind, theils mittelbar, theils unmittelbar heilsam auf den religiösen Geist unter dem kathol. Volke zu wirken. Wollten wir hier auf alle religiöse, sowohl lehrreiche als erbauliche Schriften und Bücher, die in den Händen des Volks den religiösen Geist zu wecken und zu befördern vermögen, aufmerksam machen; so würden wir die Grenze unsrer bescheidenen Aufgabe überschreiten. Wir wollen daher noch weiter betrachten

2) die innern Erweckungen und Beweggründe.

Um über die innern Erweckungen und Beweggründe zum Wiedererwachen des religiösen Geistes unter dem Volke ein ernstes Wort zu sprechen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf gewisse Seelenzustände richten, welche auf den unter dem Volke neu erwachten religiösen Geist einen mächtigen Einfluß übten und zur Förderung desselben fortan üben.

Daß in Folge der verkehrten Geistesrichtung, welche die Bildner und Erzieher des Volks in den letztverflossenen De-

---

1) Wie z. B Hirscher, Staudenmaier u. a m.

cennien großentheils eingeschlagen, mit der falschen Aufklärung und dem Freiheitsschwindel auch eine gewisse Glaubensleere und ein unkirchlicher Sinn, in dessen Gefolge eine sittliche Verkommenheit niemals fehlt, unter demselben eingetreten ist, haben wir schon ausführlich bemerkt. Ohne also das hierü[illegible] Gesagte hier nochmals zu wiederholen, wollen wir nur d[illegible] auf aufmerksam machen, daß das lenksame Volk durch [illegible] verkehrte Streben und Wirken der blinden Führer und so[illegible] nannten Volksbeglücker nicht glücklicher, wohl aber unseli[illegible] geworden sei. Wir müssen ferner bemerken, daß ein unselige[illegible] Gefühl einer innern Trost- und Freudelosigkeit einen großen Theil des Volkes unter dem Einflusse der zuvorkommenden göttlichen Gnade allmählig zur Besinnung und zur endlichen Einsicht gebracht, daß der unsterbliche Menschengeist, nachdem er einmal die Bande des Glaubens, der Liebe und des Gehorsams, die ihn an Gott und die heilige Kirche geknüpft, entweder zerrissen, oder doch loser gemacht, in der glaubensleeren Aufklärung, in dem aufregenden Freiheitsschwindel, oder in der Gewinn- und Genußsucht die Gewissensruhe und den Seelenfrieden nicht finden, wohl aber verlieren könne. Ja gar Viele, die, von ihrem irreligiösen und unkirchlichen Sinn verleitet, die Heilslehren des Christenthums und die Auktorität der Kirche verachtend im Besuche des Gottesdienstes und im Empfang der hl. Sakramente der Buße und des Altars lauer und lässiger geworden, wurden endlich unter dem gnadenvollen Einfluß des hl. Geistes durch einen im noch unversöhnten Geiste tief empfundenen Sündenschmerz, durch eine unselige Leerheit und Trostlosigkeit des Herzens, und durch peinliche Furcht und Gewissensangst zur Besinnung und bessern Einsicht gebracht. Und jetzt erwachte in ihrer Brust ein mächtiges Reuegefühl und der wahre Bußgeist, eine Sehnsucht nach Gewissensruhe und Seelenfrieden und ein unwiderstehliches Verlangen nach endlicher Aussöhnung mit Gott, der Kirche und dem eigenen Gewissen, und damit war auch der religiöse Geist wieder neu erwacht. Und für die Wahrheit,

daß unter dem Volke wirklich ein religiöser Geist neu erwacht sei, berufen wir uns

3) auf die Erscheinungen, woraus man denselben erkennt.

Unter den erfreulichen Erscheinungen, die uns in gegenwärtiger Zeit von dem unter dem Volke neu erwachten religiösen Geist ein unverkennbar wahres Zeugniß geben, wollen wir hier vornehmlich auf folgende aufmerksam machen:

a. Es regt sich und wird unter dem Volke allenthalben mehr sichtbar ein neu erwachter kirchlicher Sinn, ein mehr entschiedenes und kindlich gläubiges Anschließen an die hl. Kirche und deren Lehrer, Priester und Hirten, eine vertrauensvollere und bereitwilligere Unterwerfung unter die Auktorität der Kirche und ein größerer Gehorsam gegen deren Lehren, Anordnungen und Satzungen.

b. Man bemerkt unter dem Volke wieder mehr Sinn und Liebe für Religion, Religiosität und Sittlichkeit, mehr Eifer und frommen Ernst im Besuche des öffentlichen Gottesdienstes, wie die jetzt fast allerorts an Sonn- und Festtagen mehr angefüllten Gotteshäuser augenscheinlich beweisen; auch mehr Lust und Liebe zum Gebet und eine eifrigere und wärmere Theilnahme an häuslicher und kirchlicher Andacht, wie an strengeren religiösen Uebungen.

c. Es ist ferner, wie man da und dort wahrnehmen kann, unter dem Volke ein mächtiger Bekehrungs- und Bußeifer erwacht, in Folge dessen die heiligen Sakramente der Buße und des Altars häufiger und zahlreicher, und mit mehr Eifer und Ehrfurcht, und daher auch mit sichtbarlich gutem Erfolg empfangen werden.

d. Der öftere Empfang der heil. Sakramente, und der häufigere Kirchenbesuch, der bis jetzt unter dem weiblichen Geschlechte in größerer Zahl stattfindet, als unter dem männlichen, zeigt auch täglich mehr seine guten Früchte in der sichtbaren Zunahme an Religiosität und Sittlichkeit, oder

wahrer Frömmigkeit. Denn man nimmt da und dort die erfreuliche Erscheinung gewahr, wie zwischen manchen Menschen jahrelange Feindschaften ausgesöhnt, in manchen Familien der langgestörte eheliche Friede wieder hergestellt, widerspen[illegible] und ausgeartete Söhne und Töchter gehorsam und einge[illegible] verübtes Unrecht gut gemacht und gestohlenes Gut w[illegible] erstattet, und endlich manche in langen und bösen Gew[illegible] heiten verhärtete Sünder vollkommen bekehrt und geb[illegible] worden sind. Ja es ist unter dem Volke ein religiöser [illegible] und frommer Sinn mit frischer Lebenskraft erwacht, wel[illegible] die Gemüther in immer größerer Zahl durchdringt und sie fast unwiderstehlich zu einem frommen und gottseligen Leben entflammt. In gar manchen Seelen lebte der Glaube an die Möglichkeit der Bekehrung und Wirklichkeit der Tugend, wie das feste Vertrauen auf Gott, durch den der Mensch Alles, ohne den er aber Nichts vermag, mit jugendlicher Kraft wieder auf, und die Zahl der frommen Jünglinge und Jungfrauen, welche die von langeher verachtete Virginität in ihrer himmlischen Schöne umfassen und sich ihr mit Leib und Seele weihen, nimmt, von religiösem Geiste beseelt und frommem Eifer getrieben, mit jedem Tage zu. Und je mehr der religiöse Geist unter dem Volke zunimmt, eine desto größere Macht übt er auf die empfänglichen Gemüther aus; aber auch um so mehr bedarf er einer kräftigen Nahrung.

e. Wir nehmen endlich unter dem Volke auch diese erfreuliche Erscheinung gewahr, daß ein großer Theil desselben, insbesondere Jene, in denen der religiöse Geist schon neu erwacht ist, nur kräftige Geistesnahrung suchen. Diese greifen jetzt nur nach den kernhaften, geist- und salbungsvollen Religions-, Erbauungs- und Gebetbüchern; Romane aber und Komödienbücher rühren sie mit keinem Finger an. Ein lehrreicher und erbaulicher Gottesdienst ergötzt ihr Herz, Tanzbelustigungen aber und andere geräuschvolle Vergnügen erfüllen es mit Eckel. Mit einem Worte: man darf behaupten, daß bei Vielen aus dem Volke zum eigenen Vortheil und

Heile Alles anders geworden sei. Aber solche Erscheinungen unter dem Volke dürfen weder unbeachtet bleiben noch verkannt werden. Darum fragen wir:

II.

Welche Anforderungen macht der unter dem Volke neu erwachte religiöse Geist an den katholischen Clerus?

Das Wiedererwachen des religiösen Geistes unter dem Volke ist für unsere Kirche eine ebenso erwünschte als erfreuliche Erscheinung; weßhalb der kathol. Clerus diesen Geist nicht nur freundlich begrüßen, sondern sich auch gewissenhaft und eifrig bestreben wird, die Anforderungen, die er an ihn macht und machen muß, in seiner ganzen Richtung, Bestrebung und Wirksamkeit kennen zu lernen, um denselben nach Kräften entsprechen zu können. Denn wer sonst, wenn nicht der kathol. Clerus, dem vermöge des von Christo verliehenen göttlichen Amtes das ewige Heil von so vielen Millionen Seelen anvertraut worden, sollte sich über den unter dem Volke neu erwachten religiösen Geist freuen; und wer anders, wenn nicht die Priester und Hirten, sollte ihn in Schutz nehmen und zu befördern suchen?

Um den unter dem Volke neu erwachten religiösen Geist bestmöglichst zu befördern, wird also der kathol. Geistliche, oder, um mich concreter auszudrücken, kathol. Seelsorger etwa folgenden Anforderungen entsprechen müssen.

1) Er halte es vor Allem der Mühe werth, den neu erwachten religiösen Geist, von dem er, wie es sich bei einem Seelsorger von selbst versteht, selbst auch in einem hohen Grade durchdrungen sein muß, durch ruhige und leidenschaftslose Beobachtung des christlichen Volkslebens kennen zu lernen, um ihn da, wo er ihn vorfindet, gegen die feindlichen Widersprüche und gefährlichen Widerstrebungen der Welt in Schutz zu nehmen, dessen Bedürfnisse durch kräftige Nahrung zu befriedigen, und ihm eben dadurch den Weg zur Herrschaft über die Herzen zu bahnen.

2) Er wird daher diesen religiösen Geist, sobald er ihn da oder dort bemerkt und als solchen kennen gelernt, im steten Hinblick sowohl auf die Pflichten seines geistlichen Berufs, als auch auf das Seelenheil der ihm Anvertrauten, weder aus gewissen Vorurtheilen geflissentlich verkennen und verächtlich ignoriren, noch aus leidenschaftlicher Abneigung ihm feindlich entgegentreten. Denn dieß wäre eines Seelsorgers ebenso unwürdig, als dem Heil der ihm anvertrauten Seelen verderblich.

3) Er wird vielmehr als ein eifriger Diener Gottes, treuer Sohn der Kirche und als ein gewissenhafter Seelsorger, der seinen Herrn und seine Heerde liebt, Alle, die, vom neu erwachten religiösen Geist getrieben, dürstend nach Wahrheit und Gnade und hungernd nach kräftigen Seelenspeisen sich ihm nahen, mit väterlicher Liebe empfangen, und ihnen je nach Bedürfniß und Empfänglichkeit aus der Heilsquelle den Durst und vom Lebensbaume den Hunger stillen. Ja sieh', wie Viele, in deren Seele ein kirchlicher, frommer Sinn, ein ächter Bußgeist und Besserungseifer neu erwacht ist, jetzt häufiger und heilsbegieriger dem Gotteshause zuströmen! Könntest du wohl, lieber Amtsbruder, als Hirte hinter dem religiösen Eifer deiner Schäflein zurückbleiben?! Nein, du wirst vielmehr durch Miene, Wort und That deine aufrichtige Freude darüber äußern, und im Gotteshause der Erste und Letzte, der Frömmste und Eifrigste sein. Oder was sollte, wolltest du als ein feiger Miethling das Gegentheil thun, aus dem unter deinen Pfarrkindern neu erwachten religiösen Geiste werden? Müßte er nicht, kaum erwacht, wieder einschlummern, und sogar durch die Schuld des eigenen Seelsorgers, der ihn freudig begrüßen, bereitwillig nähren und eifrig befördern sollte? Nie und nirgends soll dieß geschehen.

4) Wenn also hier und dort die Zahl heilsbegieriger Hörer des göttlichen Wortes mit jedem Sonn- und Feiertage sich mehrt, so muß natürlich des Seelsorgers Eifer auch in dem-

selben Maaße sich mehren, und er sich, um an jedem Sonn- und Feiertage der frommen Wiß- und Heilsbegierde seiner Pfarrkinder bestmöglich entsprechen zu können, jedesmal auf eine den Bedürfnissen derselben angemessene Predigt recht wohl vorbereiten, und die Kanzel mit Eifer und Freude besteigen. Würde er aber aus geistlicher Trägheit, Gleichgültigkeit und Bequemlichkeitsliebe, und weil bis jetzt der größte Theil der Pfarrgemeinde mit dem alten Schlendrian gar wohl zufrieden war, die Anforderungen des unter seinen Pfarrkindern neu erwachten religiösen Geistes unbeachtet lassen und fortfahren, in einem Monate nur eine oder höchstens zwei Predigten zu halten, und diese so trocken und matt, daß der Prediger sammt den Zuhöhern dabei einschlummern möchte: wie wollte er dann, frage ich, diese Sünde in dem heiligen Geist verantworten? Wäre das auch eine väterliche Gesinnung und eine seelsorgerliche Liebe, wenn er seine hungrigen Kinder darben ließe, da er der geistlichen Nahrungsmittel, die er zum Ausspenden von Gott empfangen, in Fülle besitzt? Oder was würde man von einem Landmann sagen, der seinen Acker so gut bestellt vor sich erblickt, daß er nur in Hoffnung auf eine reiche Aernte den Saamen auf denselben ausstreuen dürfte, es aber aus Trägheit nicht thut? Daß er ein nichtswürdiger Hausvater sei, würde man ohne Zweifel sagen. Und ein solcher nichtswürdiger Hausvater wäre jener Seelsorger, der da, wo er empfängliche Herzen vor sich erblickt, in denen der Saamen des göttlichen Wortes so leicht Wurzeln fassen und zu vielfältiger Frucht heranreifen würde, aus Trägheit oder Gleichgültigkeit das gute Erdreich brach liegen und darin das Unkraut fortwuchern läßt.

5) Wenn und wo größere oder kleinere Schaaren, vom Geiste der Buße und der heiligen Sehnsucht nach dem Brode des ewigen Lebens getrieben, häufiger als sonst, vor dem Beichtstuhle und am Tische des Herrn erscheinen, da wird auch der eifrige Seelsorger mit zuvorkommender Bereitwillig-

keit die beiden heiligen Sakramente der Buße und des Altars so oft spenden, als bußfertige und heilsbegierige Seelen darum bitten. Zwar werden durch die Zunahme der Beichtkinder, wie durch das öftere Beichten, die Berufsgeschäfte des Seelsorgers vermehrt, aber damit zugleich auch die Verdienste um das Seelenheil seiner Pfarrkinder. Diese Zunahme von seelsorgerlichen Geschäften wird ihm daher durchaus nicht lästig, sondern sehr erfreulich und willkommen sein. Denn wenn der wahre Seelenhirt sogar jedem verirrten und verlornen Schäflein nachgehen, es rastlos so lange suchen soll, bis er es findet; warum sollte er jene Schäflein die von selbst wieder zur Heerde und zum Hirten zurückkehren nicht mit Freude aufnehmen, wie der Vater den verlornen Sohn? Jesus, der gute Hirt, gab sein Leben für seine Schafe, und seine Stellvertreter auf Erden wollten, um verirrte Schafe zu retten, verwundete zu heilen und geheilte gesund zu erhalten, das kleine Opfer, wie die Mühe des Beichthörens eines ist, scheuen und fliehen? Jesus, der Welterlöser, rief Allen zu: „kommet Alle zu mir, die ihr mit Mühsalen des Lebens beladen seid, und ich will euch erquicken! — und seine Priester, denen er die Gewalt zu binden und zu lösen anvertraut, wollten aus Trägheit, oder Bequemlichkeitsliebe, oder auch aus verkehrten Vorurtheilen All' denen die heilige Beichte versagen, die mit verwundetem Herzen, zerknirschtem Gemüthe, geängstigtem Gewissen, bußfertigem Geiste, nach Versöhnung seufzend und nach Bekehrung und Besserung ringend sich öfters dem Beichtstuhle nahen? Jesus, der Weg der Wahrheit und das Leben, ist, um der Welt das Leben zu geben, das Opferlamm geworden und hat sich uns zur Speise dargegeben, indem er sprach: „wer mein Fleisch nicht ißt und mein Blut nicht trinkt, hat kein ewiges Leben in sich;" — und seine Priester, in deren Hände er die unermeßlichen Schätze des Himmels gelegt und die er zu Ausspendern des hl. Abendmahls gemacht, wollten denen die Schätze des Himmels verschließen und das Brod des Lebens versagen, die hungernd und

dürstend, trostbedürftig und schwach, und nach höherer Vollkommenheit und Gottinnigkeit ringend öfters dem Tische des Herrn sich nahen? Das sei ferne von uns, liebe Amtsbrüder, daß wir Jene, die reumüthig, heilsbedürftig und heilsbegierig uns nahen, mit Ueberdruß und Lieblosigkeit, mit Gleichgiltigkeit und Kälte von uns weisen! Nein, eine solche Schuld wollen wir nicht auf unser Gewissen laden; denn sehr schwer würde sie es drücken. Man will zwar die Verweigerung der öftern Beichte und Kommunion damit entschuldigen, ja wohl gar rechtfertigen, daß man den öftern Empfang dieser beiden Sakramente einen Mißbrauch nennt. Dagegen stelle ich die Frage: wer nennt die öftern Besuche des Arztes, die er bei einem gefährlichen Kranken macht, und sie auch dann noch fortsetzt und dem Patienten je nach Bedarf Arzneien verordnet, wenn schon die Krisis eingetreten und der Patient ein Reconvalescent geworden ist, einen Mißbrauch? Und wer nennt die tägliche Nahrung des Leibes mit Speise und Trank einen Mißbrauch? Die Hungrigen speisen und die Dürstenden tränken ist ein leibliches Werk der Barmherzigkeit, und wer dieses Werk tagtäglich übt, den trifft gewiß nicht der Vorwurf eines Mißbrauchs. Das geistliche Werk der Barmherzigkeit aber, das der Geistliche an heilsbegierigen Seelen übt, die da hungern nach dem Brode des Lebens und nach der Speise der Engel, will man einen Mißbrauch nennen?! Die Geistlichen dürfen nur durch gründlichen Unterricht über den würdigen Empfang der oben genannten Sakramente ihre Pfarrkinder gut vorbereiten und in ihren Predigten und Christenlehren dahin wirken, daß Jung und Alt vom ächten Buß-, Bekehrungs- und Besserungsgeiste im Gemüthe tief durchdrungen werde, und dann werden die guten Früchte, die dem öftern Empfang dieser beiden Sakramente entsprießen, gar bald dieselben überzeugen, daß das, was Manche irrig Mißbrauch nennen, ein recht guter und heilsamer Gebrauch sei. Daß der eine, oder der andere diese heil. Sakramente durch den öftern

Empfang derselben wirklich schon mißbraucht habe und noch fürder mißbrauchen werde, will ich nicht in Abrede stellen. Aber ist unter der Sonne, sei es noch so heilig und göttlich, etwas zu nennen, dessen Mißbrauch durchweg und vollkommen gehindert werden könnte? Dennoch gilt auch hier der Satz: der Mißbrauch Einzelner hebt den guten Gebrauch Vieler nicht auf. **Abusus non tollit usum.** Darum, verehrte Amtsbrüder, wollen wir mit aller Bereitwilligkeit so oft zu Beichte sitzen, als Beichtkinder sich melden, und wollen an den im Verlaufe eines jeden Kirchenjahrs bestimmten Tagen die Beichte gewissenhaft verkünden und auch unverdrossen abhören. Ja wir wollen an der Bekehrung der Sünder mit unermüdlichem Eifer arbeiten, aber die Bekehrten nicht auf dem halben Wege stehen lassen; weil der Rückfall in Seelenkrankheiten, wie in denen des Leibes, höchst gefährlich und meist tödtlich ist! Und welche schreckliche Verantwortung für einen Seelsorger, wenn aus seiner Schuld nur Eine von den ihm anvertrauten Seelen verloren ginge!

6) Um den neu erwachten religiösen Geist zu nähren und zu fördern, wird der Seelsorger mit der treuen und eifrigen Erfüllung seiner Berufs- und Standespflichten auch einen frommen und musterhaften Lebenswandel zu verbinden sich bestreben. Denn durch Beides gewinnt und sichert er sich das Zutrauen seiner anvertrauten Heerde; jenes Zutrauen, ohne welches er zur Bekehrung der Sünder und zur Besserung und Vervollkommnung der Bekehrten — also zur Beförderung des neu erwachten religiösen Geistes — wenig oder gar nichts Ersprießliches thun kann. Insbesondere nehme sich der Seelsorger mit Eifer, Würde und Klugheit sowohl der minderjährigen, als auch der reifern Jugend an, weil er, wenn er sich deren Zutrauen und Liebe zu sichern versteht, mit dieser weit mehr und leichter, als mit den Erwachsenen, etwas Gutes ausrichten kann. Wo es thunlich ist, wird er weise und heilsam wirken, wenn er die christenlehrpflichtige Jugend in Verbindung mit einem gründlichen

Unterrichte zur monatlichen Beichte und Kommunion anhält; aber dabei durch freudige Erfüllung seiner Pflicht dieselbe augenscheinlich überzeugt, wie sehr ihm ihr Seelenheil am Herzen liege. Dabei wird er auch die Schuljugend nicht im Mindesten vernachlässigen, sondern ihr den Religionsunterricht gewissenhaft, eifrig und gründlich ertheilen, und auch sie, nach vorausgegangener, wenn auch nur kurzer, Vorbereitung, öfters im Jahre, doch wenigstens sechsmal, zu Beichte hören, damit sie im Guten wachse und durch Christus immer mehr geheiligt werde. Und wenn nun der kathol. Clerus, von Oben kräftig unterstützt, in Kirche, Schule und Haus, durch Lehre und Leben, in Verbindung mit unablässlichem Gebete und Studium, mit christlicher Klugheit und Weisheit und mit Eifer und Liebe zum Heile des Volkes wirkt; so wird und muß mit Gottes Gnade der unter ihm neu erwachte religiöse Geist täglich mehr und in größerer Zahl die Gemüther durchdringen, und so das Reich Gottes innerhalb und außerhalb der Menschen an Wachsthum und Gedeihen gewinnen.

Da jedoch in dieser Welt nichts Menschliches so gut und vollkommen es auch sein mag, zu finden ist, das nicht der Gefahr des Irrthums ausgesetzt wäre; so muß hier zum Schlusse noch gezeigt werden, wie der kathol. Clerus den unter dem Volke neu erwachten religiösen Geist von allen möglichen und wirklichen Abirrungen bewahren könne und müsse.

Jeder Seelsorger, unter dessen Heerde der religiöse Geist mit neuer Lebenskraft wieder erwacht ist, muß daher mit aller Vorsicht und Treue darüber wachen, daß derselbe bei Manchen nicht ausarte in religiöse Auswüchse, die für das Reich Gottes auf Erden nicht minder gefährlich und schädlich sind, als Irrreligiosität; denn sie führen gar leicht zu geheimen Sünden und Lastern.

1) Er muß darüber wachen, daß bei keinem seiner Pfarrkinder der Bekehrungs- und Bußeifer weder in Rigorosität,

noch in Scrupulosität ausarte, weil beide Fehler zu Geistesverwirrung führen können.

2) Er muß durch Unterricht, sowohl öffentlich als privat, und durch weise und gewissenhafte Seelenführung unabläßlich dahin wirken, daß bei keinem seiner geistlichen Kinder die Frömmigkeit in Frömmelei, die wahre Heiligkeit in Scheinheiligkeit, und Gebet und Andacht in Andächtelei und Heuchelei ausarte. Denn diese Auswüchse der christlichen Frömmigkeit würden insgeheim dem erwachten religiösen Geiste den Todesstreich versetzen. Von dem sogenannten Pietismus aber, der auf dem Boden des Katholicismus keine Wurzel faßt, ist hier nichts zu fürchten.

3) Er muß die neu bekehrten, wie die schon frommen Seelen ernstlich und liebreich vor jener Klippe warnen, woran schon die Tugend Vieler gescheitert ist; nämlich vor dem geistlichen Hochmuthe, der sich so leicht und unbemerkt in das sich sicher wähnende Herz des Frommen einschleicht, um darin die Grundlage und Stütze aller wahren Frömmigkeit und Heiligkeit — die christliche Demuth nämlich — zu untergraben. Er wird daher seine Pfarrkinder, insbesondere jene, die sich vor allen andern durch Frömmigkeit auszeichnen, stets zur Demuth und zum Gehorsam gegen die Kirche, deren Diener, Satzungen und Verordnungen ermahnen und anhalten. Denn Gehorsam ist das sicherste Kennzeichen der wahren Demuth und ächten Frömmigkeit. Und ungehorsame und eigensinnige Menschen sind, so fromm sie auch in ihrem äußern Leben zu sein scheinen, niemals wahrhaft fromm.

4) Da also demnach die Frommen auf ihrer Lebensbahn der weisen Leitung eines gewissenhaften Seelenführers bedürfen, so geht daraus hervor, wie sehr dieselben Gefahr laufen, und der religiöse Geist unter ihnen wieder einschlummern würde, wenn der kathol. Clerus sie ohne Rath, Schutz und väterliche Leitung ließe.

Dörle, Pfarrer.

II.

Recensionen und Anzeigen.

7.

Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte von Adolph Schliemann, Candidaten der Theologie in Rostock. Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1844. XIV und 570 S. 8.

Wie bei dem Studium irgend eines historischen Gegenstandes überhaupt dessen erste Anfänge fast durchgehends die schwierigsten und doch zugleich die wichtigsten sind, weil von deren richtigen Auffassung vielfach die rechte Deutung und Auffassung der weiter erfolgten Entwicklungen des Gegenstandes abhängt, so ist dieses auch der Fall bei der Geschichte der christlichen Kirche in ihrer ältesten Zeit oder in ihren Anfängen. Je dürftiger die Denkmähler sind, und je spärlicher die Quellen fließen, wodurch uns Kunde werden soll von alten Zeiten und ihren Zuständen, von dem Ursprunge, dem Verlaufe und der Wirksamkeit historischer Thatsachen in der Menschengeschichte, desto willkommener sind uns schriftliche Urkunden, die aus jenen Zeiten stammen, deren Geschichte wir gründlich erforschen möchten. Es wird nicht feh-

len, daß die Gelehrten vom Fache solche Urkunden begierig aufgreifen, durchforschen und die Resultate ihrer Studien der literärischen Welt unter die Augen legen werden.

Dies war unter Andern in Bezug auf das kirchenhistorische Studium der Fall mit einer literärischen Hervorbringung, die unter dem Namen „Clementinen“ (Clementina seu homiliae Clementinae) bekannt ist und deren unbekannter Urheber dem zweiten christlichen Jahrhundert angehört.

Kaum war diese Schrift im J. 1672 in ihrem griechischen Originaltext mit Ausnahme des Schlusses [1]) wieder aufgefunden und durch den berühmten franz. Kritiker J. B. Cotelier in seiner Sammlung der apostolischen Väter [2]) der gelehrten Welt mitgetheilt, als auch schon viele Gelehrten, die sich mit der ältesten Geschichte der Kirche beschäftigten, ihre Aufmerksamkeit den Clementinen zuwendeten. Und dieses um so mehr, als der unbekannte Verfasser der Schrift sich als einen Mann darstellt, der nicht ohne vielseitige Bildung die geistig-religiösen Bewegungen seiner Zeit in einer Weise beschreibt, die sowohl in formeller als materieller Hinsicht sehr anzieht und die Lectüre angenehm macht, abgesehen von der Tendenz und den Bemühungen des Verfassers, seine oder vielmehr die religiöse Richtung seiner Parthei (der Ebioniten), der er angehörte, zu Ansehen zu bringen.

Von hohem Interesse sind die Clementinen insbesondere dadurch, daß sie die verschiedenen heidnischen Denkweisen berichten, welche sich damals dem Christenthume entgegenstellten und die Waffen bezeichnen, womit man gegen dasselbe ankämpfte, aber auch theilweise die Mittel andeuten, wodurch man das Heidenthum als Volksglaube wie auch in

---

1) Es fehlt nämlich ein Theil der 19. und die ganze 20. Homilie.

2) Wieder abgedruckt in Andreae Gallandii Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum eccles. etc. Tom. II p. 608—770. Die lateinische Uebersetzung des Cotelier zur Seite.

seiner allegorischen oder idealistischen Deutung besiegte, den heidnischen Fatalismus und Anderes dergleichen in seiner Nichtigkeit darstellte, und dadurch den christlichen Ideen zu ihrer Aufnahme den Weg bahnte.

Nicht minder wichtig sind auch in dieser Schrift die Berichte über die hierarchische Ordnung in der Kirche, die Abstufungen des Klerus und der Unterschied des letztern von den Laien nach jeder Beziehung hin.

Was die Benutzung der Clementinen für biblische Einleitungswissenschaft, Kritik und Exegese betrifft, so dürfte auch in dieser Hinsicht bei besonnener Berathung einzelner Stellen der bedächtliche Forscher nicht ganz leer ausgehen. Freilich sind dieselben in der allerneuesten Zeit von den Bibelforschern der destruktiven oder hyperkritischen Richtung [1]) in solcher Weise benützt und hervorgehoben worden, daß es den instructiven Gelehrten schwer fallen dürfte, in der fraglichen Beziehung sich einer Schrift zuzuwenden, deren Werth und Ansehen man bis zum Extrem überschätzt hat. Dieselben Bemerkungen können auch in Bezug auf den Lehrinhalt und die dogmatischen Bestimmungen der Clementinen gemacht werden.

Wenn wir mit dem Gesagten nur in Kürze auf einzelne Punkte hindeuten wollten, über die man für die älteste Geschichte der Kirche in der fraglichen Schrift einige Auskunft gewinnen kann, so besteht doch der Hauptgewinn, den man aus ihr erheben muß, darin, daß sie uns am vollständigsten unterrichtet über das Wesen und die Lehransichten einer unter dem Namen der „Ebioniten“ bekannten gnosticirenden Sekte, welche wohl zu unterscheiden ist von einer blos judaisirenden Ebionitischen Sekte, von welcher uns die ältesten Väter Nachrichten mittheilen, während von ersterer neben den Clementinen nur der Kirchenvater Epiphanius eine theilweise nähere Beschreibung hinterlassen hat.

---

1) Z. B. von Credner, Baur, Strauß, Gfrörer u. s. w.

Zur Aufklärung dieses letzterwähnten Punktes ist uns kein Buch bekannt, welches mit so viel Aufwand von Gelehrsamkeit, Umsicht und Besonnenheit die Geschichte und den Lehrbegriff der Ebioniten nach Anleitung der Clementinen und des Epiphanius behandelt hätte, als das hier anzuzeigende Werk des jugendlichen Gelehrten Herrn Schliemann.

Um seine Hauptaufgabe mit Umsicht zu lösen und seine Behauptungen fest zu begründen, daß man in der Geschichte der Ebioniten zwei Arten derselben von Anfang an wohl unterscheiden müsse, wenn die Berichte der alten kirchlichen Schriftsteller so wie manche apokryphische Schriften gehörig begriffen und viele Erscheinungen in der ältesten Kirche aufgeklärt werden sollen, legt der Herr Verfasser vor Allem einen gründlichen Bericht über die bisherigen Untersuchungen über die sogenannten Clementinen vor und weist dadurch nach, wie verschieden die Ansichten über den Verfasser dieser Schrift, seine Geistesrichtung, seine Tendenzen u. s. w. ausgefallen sind und zeigt dann, daß dieses nur daher komme, weil man übersehen hat, neben den Nazaräern einen wesentlichen Unterschied von zwei Arten der Ebioniten anzuerkennen, die er die vulgairen und gnostischen nennt. Aus der Vermischung beider Arten von Ebioniten lassen sich die vielfach monströsen und nach fast allen Beziehungen sich selbst widersprechenden Beschreibungen der Ebioniten von neuern Schriftstellern erklären, so wie auch die Anklagen, daß die alten kirchlichen Schriftsteller uns fälschliche Berichte erstattet haben müssen, wenigstens ihre Berichte nicht zusammenstimmen, während doch diese Anschuldigungen nur in der Ungeschicklichkeit derer liegen, welche schon Untersuchungen über die Ebioniten angestellt haben, oder welche die richtigen Erforschungen einzelner Gelehrten früherer Zeit nicht beachteten oder übersahen.

Nur von einer Klasse der Ebioniten wollte man wissen, und beschrieb sie bald allein oder doch mit den vorwiegenden Elementen, wie sie die ältesten kirchlichen Schriftsteller, z. B.

Irenäus, Tertullian, Clemens Alex., Origenes u. s. w. darstellen, bald mehr wie sie von Epiphanius geschildert werden. Die Clementinen, die ein Product der gnostischen Ebioniten sind, wurden hierbei bald berücksichtigt, bald ganz übersehen. Dr. Neander war der erste Schriftsteller in der neuesten Zeit, der, mit Gründen unterstützt, nachgewiesen hat, „daß man eben so wenig berechtigt sei, die Ebionitenbeschreibung des Epiphanius, als die der frühern Väter zu verwerfen, daß vielmehr zwei verschiedene Arten derselben anzuerkennen seien, deren eine ihrer fleischlich-jüdischen Denkart zu Folge Jesum für einen blosen, auf natürliche Weise entstandenen Menschen gehalten, mit dem sich erst bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden, und die Beobachtung des ganzen Gesetzes für nothwendig erachtet — die vulgairen Ebioniten wie sie in der Beschreibung des Irenäus u. s. w. vorliegen —, ein anderer Theil dagegen zum Christenthum übergetretene jüdische Asketen und Theosophen — einer gnostisirenden Richtung zugethan gewesen sei, an eine höhere Natur des Messias geglaubt und den reinen Mosaismus von der alttestamentlichen Religion scheidend, jenen mit dem Christenthum identificirt habe — die gnostischen Ebioniten, die wir in der Beschreibung des Epiphanius und in den Clementinen erkennen [1]).

Diese Ansicht Neanders wurde in den neuesten kirchenhistorischen Werken von vielen Gelehrten aufgenommen und vertreten, und wird von Schliemann in seinem Werke nach allen Seiten hin in ihrer völligen Entschiedenheit dargestellt und zwar mit der weiteren Ansicht, daß beide Ebionitische Richtungen gleichzeitig entstanden und neben einander sich forterhalten haben, und daß in dem Verfasser der Clementinen die gnostische Art der Ebioniten ihr Organ gefunden hat, wodurch sie ihre Grundsätze selbst aussprach.

Je eifriger die Clementinen in unsern Tagen zu sehr

1) Vergl. Neanders gnostische Systeme und seine Kirchengeschichte, 2. Aufl. 2. Bd. S. 589—632.

verschiedenen Zwecken in nähere Untersuchung gezogen wurden, desto mehr müssen wir dem Herrn Schliemann uns zu Dank verbunden fühlen, daß er es unternommen, zugleich mit der richtigen Auffassung der beiden Arten des Ebionitismus und der Clementinen, auch den verschiedenen falschen Ansichten zu begegnen, die man aus letzteren geschöpft und gegen das ächte Christenthum und die einheitliche Lehre der Kirche gerichtet hat, indem man die ursprüngliche Form des Christenthums als Ebionitismus und den Verfasser der Clementinen als einen katholisch-kirchlichen Schriftsteller darzustellen suchte.

Nachdem Herr Schliemann in den zwei ersten Abschnitten seiner Schrift die Clementinen nach ihrer inneren und äußeren Beschaffenheit mit großer Umständlichkeit beschrieben, gieng er zur Hauptsache über und forschte von allen Seiten nach der Richtung, aus der sie hervorgegangen, so wie auch nach der Zeit und dem Ort ihrer Abfassung, ihrer Tendenz und dem zusammenhängenden Lehrbegriffe.

Mit Recht weist Schliemann unter Angabe schlagender Gründe die vielfach bis zur Gegenwart noch vertretenen Ansichten zurück, als seien die Clementinen dem Nazaräismus, dem Gnosticismus, der alexandrinischen Religionsphilosophie, (der neuplatonischen oder der jüdisch-alexandrinischen,) dem Monarchianismus oder gar der katholischen Kirche als ihr Product zuzueignen.

Nur der schon erwähnten eigenthümlichen Art der Ebioniten gehören sie an, und treten, so zu sagen, allen eben bezeichneten religiösen Geistesrichtungen ihrer Zeit mehr oder weniger entgegen, so daß es höchst auffallend ist, wie man so lange Zeit und größtentheils noch in Betreff der Tendenz der Clementinen in der Irre gehen konnte oder kann.

Es war ein sehr verdienstliches Unternehmen, über den Ebionitismus, seinen dogmatischen Charakter und seine sonstigen Differenzen von allen andern Richtungen seiner Zeit unter Benützung der ältesten christlichen Literatur die bestimm-

testen Eigenthümlichkeiten recht stark hervorzuheben, um mit desto größerer Entschiedenheit den in der That verwirrten Behauptungen einer ganzen Klasse der neuesten protestantischen Gelehrten entgegen zu treten und deren Ansichten zurückzuweisen, die im Allgemeinen dahin sich aussprechen, daß das anfängliche Christenthum nichts Anderes als Ebionitismus gewesen, die Ebioniten die christliche Urgemeinde gebildet, daß namentlich die röm. Gemeinde völlig im Ebionitismus befangen gewesen und ein bedeutender Theil der neutestamentlichen Schriften eine theilweise oder völlige ebionitische Färbung an sich trage [1]). Dahin gehören die gelehrten Herren Baur in Tübingen, Lange, Schultheß, Dorner, Strauß, Gfrörer, Schwegler, Zeller und Plank. Den äußersten Schritt machte der in allen seinen Untersuchungen sich überspringende Schwegler [2]). Nach ihm ruhte die ganze älteste Kirche wesentlich auf der Basis des Ebionitismus. Die korinthische Gemeinde nicht allein zur Zeit des Apostels Paulus, sondern auch noch späterhin, ganz Kleinasien, vor allen die römische Kirche huldigte dem Ebionitismus. Die alten christlichen Schriftsteller: Hermas, Papias, Polycarp, Hegesipp, Melito von Sardes, Justin, Athenagoras, Tatian und die Enkratiten, Irenäus, Polycrates, Hippolytus, Hierakas, der Verfasser der Acta Pauli et Theclae, das Evangelium *Κατ᾽ Αἰγυπτίους*, der zweite Brief des röm. Clemens, die

1) Die Abfassung jener neutestamentlichen Schriften (außer den paulinischen), die eine angeblich andere Färbung an sich tragen, z. B. die Apostelgeschichte und das Evangelium des Johannes verlegte man in die letzte Hälfte des 2ten Jahrhunderts.

2) In seiner völlig mißlungenen Schrift: der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1841, womit seine Abhandlung über den Charakter der nachapostolischen Zeit in Zeller's Jahrbüchern 1843, Heft I S. 176—191 zu vergleichen ist. Herr Zeller erklärt sich mit Schwegler einverstanden. Hiezu kömmt noch Plank (das Princip des Ebionitismus) in Zeller's Jahrbüchern 1843, Heft I, und stimmt mit seinem ebenbürtigen Genossen Schwegler überein.

Clementinen, ganz besonders aber der Montanismus tragen ein mehr oder minder ebionitisches Gepräge, so daß „die Kirche — nach der Ansicht dieses neuesten Gelehrten — mit der Verdammung des Montanismus ihre eigene judenchristliche d. i. ebionitische Vergangenheit verdammt hat.“ Nirgends zeigt sich bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts auch nur eine Spur der paulinischen Richtung bis diese mit Marcion wie ein deus ex machina auftaucht. Wie schon in früherer Zeit [1]) der berüchtigte englische Deist J. Toland, um seine Läugnung der Gottheit Christi durchführen zu können, zuvor die Aechtheit aller Schriften der apostolischen Väter läugnete und läugnen mußte, so machte es auch Schwegler. Er läugnet die Aechtheit der Werke der apostolischen Väter Polycarp und Ignatius von Antiochien; ignorirt den Brief des röm. Clemens und das Schreiben an Diognet und geht über Barnabas flüchtig hinweg. Auf diese Weise machte er sich freilich sein Geschäft leicht und konnte nebenbei historische Thatsachen und Ansichten dichten, wie es gerade beliebte.

Haben die vorhin genannten Herren den Ebionitismus auf die drei ersten Evangelisten zurückgeführt, so ist nicht abzusehen, wie man es dem Herrn Plank verwehren will, ihn auf Christum selbst zu übertragen. Der Ebionitismus hält nach ihm fest „an der Form des christlichen Princips, in der Jesus es dargestellt hatte.“ „Die Erscheinung des Ebionitismus ist der untrügliche Beweis, daß Jesus das Princip der Unabhängigkeit des Christenthums vom Judenthum nicht in seiner Allgemeinheit ausgesprochen (und), sich dessen selbst nicht bewußt war.“

Hiemit glauben wir genugsam angedeutet zu haben, wie wichtig die vorliegende Schrift des Herrn Schliemann sei, welche diesen Behauptungen entgegentritt, und sie mit Umsicht und gründlich widerlegt. Namentlich ist die Grund-

1) Am Ende des 17. und Anfangs des 18. Jahrhunderts.

losigkeit der Behauptung, daß die ganze älteste Kirche ebionitisch gesinnt gewesen sei, aufs klarste nachgewiesen von S. 409—445.

Es ist zu bedauern, daß sich Herr Schliemann theilweise sein Geschäft selbst erschwerte, dadurch, daß er die Ignatianischen Briefe weder in ihrer kürzeren noch längeren Recension als ächt anzuerkennen vermag. Wir begreifen kaum, wie ein sonst so bedächtlich auftretender und in dem christlichen Alterthum so unterrichteter Gelehrter mit seiner Kritik in Betreff der fraglichen Briefe nicht zu Recht kommen kann. Doch dieß hat seinen Grund in einer Befangenheit, die er mit fast allen deutschen Protestanten theilt, wovon nachher die Rede seyn soll.

Die eigenthümlichen Lehren der theosophisch-asketischen oder gnostischen Ebioniten, wodurch sie sich charakteristisch von allen übrigen Geistesrichtungen in der ältesten christlichen Zeit unterscheiden, bestehen darin, „daß sie das ächte Judenthum d. i. die Urreligion, wie sie dem Adam ursprünglich geoffenbart wurde, genau ausschieden von der Religion des alten Testaments, und daß sie jene Urreligion mit dem Christenthum identificirten."

Sie unterschieden eine doppelte Reihe von Propheten, von wahren und falschen. Zu diesen falschen zählten sie, den Moses ausgenommen, alle uns bekannten Propheten des A. T. mit Johannes dem Täufer (als dem wiedererschienenen Elias); und in Folge davon verwarfen sie alle alttest. Schriften mit Ausnahme des Pentateuchs, dem sie übrigens auch nicht unbedingt göttliches Ansehen zuschrieben, indem sie behaupteten, Moses selbst habe Nichts aufgeschrieben, sondern seine Lehren in mündlicher Tradition fortgepflanzt wissen wollen. Durch die spätere Aufzeichnung derselben wurde Mosis Gesetz verfälscht. Daher erklären sich die unendlich vielen Widersprüche im A. T.

Wolle man das Wahre vom Falschen und Irrigen erkennen, so müsse man sich blos an die wahren Propheten

anschließen, und diese seien: Adam, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Aaron [1]), Moses und Jesus.

Wenn die falschen Propheten (προφῆται συνέσεως) nur nach eigener Einsicht gesprochen haben, so seien die wahren (προφῆται ἀληθείας) das Organ des höchsten geschaffenen Geistes gewesen (des χριστός nach Epiphanius, der σοφία nach den Clementinen), der in Adam wie in Jesu selbst Mensch geworden, mit Abraham, Isaak, Jakob, Aaron und Moses aber nur in inniger Verbindung gestanden sei [2]).

Untrüglichkeit und Unsündlichkeit seien die Merkmale der wahren Propheten, weshalb alle Stellen im Pentateuch, die von den genannten Männern etwas Unsittliches aussagen, zu den verfälschten gehören müssen; daher könne Adam nicht gesündigt und auch den Tod als Strafe nicht erlitten haben. Der Tod müsse Naturnothwendigkeit seyn.

Zuletzt sei der Christos oder die Sophia in Jesus erschienen, und zwar nicht etwa erst von seiner Taufe, sondern gleich von Anfang seines Daseyns an, weshalb er dieses auf übernatürliche Weise empfangen haben müsse. (Gleich wie Adam.)

So hoch nun auch die Sophia über alle andern erschaffenen Wesen erhaben sei, als vor allen Geschöpfen erschaffen, größer als alle Erzengel, von Gott zum Herrscher über das künftige Reich eingesetzt, so sei sie doch keineswegs Gott selbst, weßhalb sich Jesus nie Gott, sondern nur Sohn Gottes genannt habe.

Darauf, daß Adam, die Patriarchen, Moses und Jesus als Organe der Sophia die wahren Propheten gewesen seien, beruhe die Identität des ächten Judenthums oder der Urreligion mit der christlichen. Weil der ächte Mosaismus im alten Testament verfälscht worden, darum sei die Sophia in

1) Die Clementinen setzen an die Stelle des Aaron den Henoch.
2) Nach den Clementinen erschien die σοφία auch in diesen.

Jesus erschienen, um jene von den Verfälschungen zu reinigen, und die Wahrheit, die bisher nur als Geheimlehre sich erhalten hätte, zum Gemeingut Aller zu erheben.

Was wirklich von Moses herrühre, habe darum eine ewige Geltung; das Kriterium aber, was ächt mosaisch und was später hinzugekommen sei, gewähre die Lehre Christi, indem dieser erklärt hat: Er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben.

Der Opferkult z. B. könne daher nicht von Moses herrühren, weil Christus erklärt haben soll, daß er gekommen, die Opfer aufzuheben, und darum seien auch alle Stellen im alten Testament verfälscht, wo gesagt wird, daß die Patriarchen und Moses geopfert haben. Dagegen komme z. B. der Beschneidung, der Sabbatfeier, dem Fasten u. s. w. volle Geltung zu, weil Christus diese nicht aufgehoben.

Auf diese Weise war wie den vulgairen so auch den gnostischen Ebioniten (wie überhaupt fast allen außerkirchlichen Richtungen) Christus nur Lehrer der Wahrheit; die Versöhnung durch Christus fand überall keine Stelle in ihren Systemen.

Weiter waren die gnostischen Ebioniten ihrer Ansicht gemäß, daß der Teufel von Gott zum Herrn über diese Welt eingesetzt worden sei, sehr strenge Asketen. Den Genuß des Fleisches und des Weines hielten sie für unerlaubt, weßhalb sie das Abendmahl mit Wasser oder Salz feierten. Dem Wasser schrieben sie geheime Kräfte zu und badeten sich daher täglich im Winter wie Sommer. Auf Armuth legten sie ein großes Gewicht, aber trotz ihrer asketischen Richtung hielten sie der ächt jüdischen Anschauung gemäß die Ehe in Ehren und bestanden auf frühzeitiger Verehelichung. Den Apostel Paulus verwarfen sie als Apostaten des Gesetzes und streuten schändliche Lügen über ihn aus. Von den chiliastischen Erwartungen der vulgairen Ebioniten waren die gnostischen weit entfernt. Denn nur das künftige Reich ist nach ihrer Ansicht Christo übergeben, das gegenwärtige da-

gegen der Herrschaft des Teufels unterworfen, der jedoch weder unerschaffen dargestellt wird, noch eine von Gott unabhängige Macht besitzt.

Die Schöpfungstheorie (nach den Clementinen) entfernt sich von der mosaischen; denn nach ihrer Ansicht ließ Gott die Materie, die von Ewigkeit her in ihm als Eine Substanz existirt hatte, aus sich emaniren, und bildete dann aus den vier [1]) einander entgegengesetzten Substanzen, in welche sich die Eine Substanz mit der Emanation zertheilt hatte, die Welt in ihrer jetzigen Gestalt. Demnach steht die Ansicht der Clementinen in der Mitte zwischen der Lehre von der Schöpfung aus Nichts und der streng gnostischen Ansicht einer ewigen Materie. Aus der Mischung der vier entgegengesetzten Substanzen sind alle Dinge hervorgebracht; und so ist das Grundgesetz des Universums — in physischer wie moralischer Hinsicht — das Gesetz des Gegensatzes oder der Syzygien [2]).

Sehr interessant und bedeutend ist auch der Nachweis, daß weder der gemeine noch der gnostische Ebionitismus aus der jüdischen Sekte der Essener oder dem Essenismus hervorgegangen seyn kann, eine Behauptung, die vielfachen Anklang unter katholischen und protestantischen Gelehrten gefunden und z. B. von Gfrörer in seiner Kirchengeschichte mit

1) Das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockene.

2) Die Lehransicht der vulgairen Ebioniten war folgende: Jesus sei ein bloßer Mensch, auf naturgemäße Weise entstanden, mit dem sich erst bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden habe. Wie er selbst erklärte, gekommen zu seyn, nicht das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, so sei die Beobachtung des ganzen Gesetzes, insbesondere auch die Beschneidung für einen jeden Christen unerläßlich, und eben deßhalb sei Paulus ein falscher Apostel. Das Charakteristische dieser Art von Ebioniten besteht also kurz: 1) in der Läugnung der übernatürlichen Geburt und höheren Würde Christi so wie in der Behauptung der absoluten Nothwendigkeit der Beobachtung des ganzen Gesetzes, auch das der Ceremonien, der Beschneidung u. s. w.

voller Ueberzeugung nicht blos festgehalten und bereits auf alle kirchlichen Erscheinungen der zwei ersten Jahrhunderte angewendet ist, sondern auch noch durchgeführt wird, daß das Christenthum selbst seinen wesentlichsten Bestandtheilen nach aus dem Essenismus sich hergeleitet und in den Ebioniten sich fortgepflanzt habe. Gfrörer geht hiebei freilich auf eigene Weise zu Werke. Erst citirt er Stellen aus den Clementinen (einer ebionitischen Schrift) und wendet dieselben auf die Essener an, dann folgert er, die Essener sind die Väter der Ebioniten. Zuletzt bricht er in die Worte aus: „Wer nicht einsieht, daß der Orden (der Essener) als der große Vorläufer des Christenthums betrachtet werden muß, daß er es ist, der den Boden für die Ausbreitung unserer Kirche (der protestantischen?) zubereitete, dem ist nicht zu helfen, er möge von der Geschichte ferne bleiben, denn aller historische Sinn geht ihm ab.“ Wir wollen Herrn Schliemann auf diese Stelle aufmerksam machen, und wünschen, daß er gelegentlich einer andern Arbeit noch tiefer auf seine richtige Anschauung von dem wesentlichen Unterschied der Essener und Ebioniten wie der ältesten Judenchristen und judaisirenden Sekten überhaupt eingehen, aber auch die entgegenstehenden eben so grundlosen als zuversichtlichen Behauptungen seiner Gegner ernster zurückweisen möchte.

Wenn wir bisher die Bemühungen des Herrn Schliemann anerkannten, und dankenswerth finden, so müssen wir demselben bemerken, daß es uns einigermaßen befrembet hat, auch von ihm die Meinung festgehalten zu sehen, daß Petrus nicht Leiter der Kirche von Rom gewesen, und daß die Institution des Episcopates überhaupt nicht apostolischen Ursprungs sei.

In beider Hinsicht finden wir zwar nur wieder die Meinungen einer Reihe von deutschen Protestanten, die, aller Geschichte und aller historischen Zeugnisse ungeachtet, einmal nicht dahin zu bringen sind, das Rechte zu erkennen, obgleich ihnen schon wiederholt die Katholiken und andere unpartheiische Gelehrte ihrer eigenen Confession das Gegentheil nachge-

wiesen und offen bekannt haben, daß es nur polemischer Eifer gegen die Katholiken sei, wenn man obige Meinungen, abgesehen von manchen biblischen Stellen, festhalten wolle. Die Ignatianischen Briefe, welche auf eine so entschiedene Weise das Daseyn des Episcopates in der Kirche im Eingange des zweiten Jahrhunderts beurkunden, werden auch von Schliemann nicht als ächt angesehen. Dagegen will aus einer von der Kirche als unächt erkannten Schrift d. h. aus den Clementinen nachgewiesen werden, daß durch sie einer jüdisch-christl. Tendenz folgend, zuerst die Nachricht von einer hierarchischen Einrichtung, von dem röm. Episcopat des Petrus und der Nothwendigkeit einer äußern Repräsentation der ganzen Kirche in einem Oberbischof verbreitet worden sei. Man legt ein ungeheueres Gewicht auf diese Entdeckung und glaubt, mit einem Male sich aufs deutlichste erklären zu können, wie es gekommen, daß ein Oberbischof, Bischöfe, Presbyter und Diakonen in einander untergeordneter Stellung in der Geschichte der Kirche hervortreten, wozu man in den heiligen Schriften des N. T. die Grundlagen nicht finden will. Die Judenchristen und die judaisirenden Sekten nebst den Essenern und Ebioniten müssen die Hierarchie [1]) in die Kirche eingeschleppt haben.

Es dürfte aber nicht schwer halten, in Betreff der Clementinen nachzuweisen, daß der Verfasser derselben nichts weniger als eine neue Verfassung in der Kirche schaffen wollte, vielmehr daß er die Träger der ohne seinen Willen und sein Zuthun von Anfang vorhandenen Kirchenverwaltung auf einen jüdischen Stamm hinüber zu leiten bemüht war. Die Zeit der Abfassung der Clementinen ist nichts weniger als ausgemittelt.

---

1) Dem bekannten Tübinger Baur, der, von einer gleichen Voraussetzung ausgehend, den Episcopat herleitet, hat schon Rothe in seinen Anfängen der christl. Kirche S. 489 geantwortet: „Baur hätte die hierarchischen Ideen der Clementinen nicht aus dem Judenthum ableiten sollen."



Die Bestimmungen der Gelehrten schwanken zwischen zwei Jahrhunderten. Einige behaupten, sie seien schon im Anfange des zweiten, Andere erst im vierten Jahrhundert an's Licht getreten. Die Meisten entschieden sich dahin, daß sie im zweiten Jahrhundert entstanden, und wir sind geneigt, dieselben an das Ende dieses Jahrhunderts, oder noch wahrscheinlicher in die ersten Decennien des dritten Jahrhunderts zu setzen. Wir sind mit Herrn Schliemann einverstanden, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen sind, und daß Origenes die ersteren gekannt habe, setzen aber die Werke, in denen Origenes der Recognitionen gedenkt, nicht in die erstere Zeit seiner literärischen Thätigkeit, sondern in die späteren Tage. Zudem theilen wir die Ansicht nicht, daß eine längere Zeit verstrichen sei, bis man in einer Ueberarbeitung die Grundsätze und Tendenzen der Clementinen zu mildern und theilweise zu ändern strebte. Weiter ist zu beachten, daß der Verfasser, wie gewandt und täuschend er auch seinen Plan angelegt hatte, damit man seine Schrift als ein ächtes Werk des röm. Clemens ansehen sollte, nicht allein den Gnosticismus im Allgemeinen bestreitet, sondern auf besondere Verzweigungen desselben, wie z. B. auf die Marcionitische Gnosis eingegangen ist. Nicht minder nimmt er Rücksicht auf den Montanismus, auf den Monarchianismus u. s. w. Ja, er stellt im Grunde in Betreff der häretischen Auffassung der Person Christi ein Dogma auf, welches zwischen dem Gnostischen und Arianischen in der Mitte steht. Es sind dies lauter Momente, die es deutlich genug anzeigen, daß der Verfasser der Clementinen unmöglich schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts sein Werk verfaßt haben könne.

Man darf nur die Täuschung nicht aus dem Auge verlieren, die der Verfasser beabsichtigte. Petrus, Clemens, Simon Magus, Apion und die übrigen Personen, welche in dem Werke ihre Lehren, Ansichten und Einwürfe vortragen, und Discussionen veranlassen, werden dazu benützt, alle religiösen Richtungen, die erst im Verlaufe der zwei ersten christl. Jahr-

hunderte hervorgetreten sind, schon in ihrer Lebenszeit (zwischen 60—90) gleichsam dieselben voraussehend, zu bestreiten, um der einzig richtigen Lehransicht (dem Ebionitismus) die Bahn zu brechen, und sie als Lehrsätze des Petrus, Jakobus und Clemens hinzustellen. Damals aber war die Institution des Episcopates und das Ansehen des röm. Bischofs nach dem Urtheil aller nüchternen historischen Forscher schon allenthalben so sichtbar hervorgetreten, daß es in der That nur absichtliche Verkennung der Wahrheit sein kann, wenn man dieses zu bestreiten wagt. Wir sprechen es offen als unsere Ansicht aus und werden dieselbe bei einer andern Gelegenheit umständlicher zu vertreten und zu begründen suchen, daß die Ebioniten und namentlich der Verfasser der Clementinen nichts Anderes wollten, als ihr Dogma von der Identität des ächten Mosaismus mit dem Christenthum zur Herrschaft zu bringen. Alles übrige in der Kirche, wie sie sich in Beziehung auf Verfassung und Verwaltung entwickelt hatte, war den Ebioniten schon recht. Diakonen, Presbyter, Bischöfe [1]) und an ihrer Spitze ein Oberbischof fanden sie ganz in der Ordnung und war auch als ausgeprägter Organismus nicht mehr zu ändern.

Nur sollte auch diese Einrichtung sich so darstellen, als wäre sie nicht in gleicher Weise von allen Aposteln ausgegangen, vielmehr nur von jenen Aposteln, welche die Judenchristen als die ihrigen besonders bevorzugten; von Jakobus

1) Die Bischöfe sind auch nach den Clementinen die Nachfolger und Stellvertreter der Apostel, sie sitzen auf dem Lehrstuhle Christi, sind das Bild und das Organ Gottes, weshalb man ihnen Ehrerbietung und Gehorsam wie Christo selbst erweisen müsse. Wer mit dem Bischof in Feindschaft steht, kann nicht als Mitglied der Gemeinde angesehen werden, ist vielmehr als Verderber der Kirche anzusehen. Mit Ausschluß der Presbyteren und Diakonen haben sie das Lehramt zu walten wie über die Reinheit der Lehre zu wachen. Ganz so wie uns die ältesten kirchl. Schriften diese Verhältnisse auch beschreiben.

und Petrus. Jakobus, der Vorsteher der Gemeinde von Jerusalem, wird darum von den Judenchristen und den judaisirenden Sekten, so wie auch von den Ebioniten als ihr vorzüglichster Apostel, ja von den Clementinen als der Bischof der Bischöfe dargestellt, dem selbst Petrus als unterstehender Apostel-Bischof zu Gehorsam verpflichtet ist. Die Aussprüche des Herrn im Evangelium, und die Thatsachen in der Apostelgeschichte, welche offenbar den Apostel Petrus vor allen Aposteln auszeichnen, auch die Thatsachen in der nachapostolischen Zeit, daß man in dem röm. Bischof den Nachfolger des Petrus erkannte und achtete, waren Momente, welche die Ebioniten nicht mit so leichtfertigen Hypothesen auf die Seite schieben konnten, wie es manche Schriftsteller in den neueren Zeiten und in unseren Tagen noch zu thun pflegen. Den Ebioniten war es aber lästig zu wissen, daß Petrus und Paulus zu Rom gewesen und die dortige Gemeinde gründeten und ordneten, lästig insbesondere war es ihnen, daß allgemein anerkannt war, Petrus sei mit dem von den Ebioniten verhaßten Paulus, dem Apostaten des Gesetzes, in näherer Verbindung gestanden, und Clemens, ein Schüler und Mitarbeiter des Paulus, sei Nachfolger und Leiter in der Gemeinde geworden, die die ausgezeichnetste im zweiten christlichen Jahrhundert geworden und sofort geblieben ist. Zum Unglück für die Ebioniten schrieb dieser Clemens auch noch einen Brief an die Corinther, der in der ältesten Kirche bis auf spätere Zeiten im hohen Ansehen stand, und in welchem sich nichts vom Judenchristenthum und noch weniger vom Ebionitismus entdecken läßt. Die Fortsetzung der Leitung der röm. Gemeinde sowohl nach Paulinischen als nach Petrinischen d. i. nach christlichen Grundsätzen war ein schlimmer Zustand der Dinge für die Ebioniten, zumal wenn sie sich bemühen wollten, ihre antipaulinischen — (aber auch, recht angesehen, antipetrinischen, weil antichristlichen) Grundsätze in der Kirche in Aufnahme zu bringen. Zur Aufnahme ihrer besonderen Lehransichten ließ sich nur dann einige Hoffnung

machen, wenn es gelingen würde, höchst wahrscheinlich zu machen, daß Clemens kein Schüler Pauli, sondern ein eingefleischter Schüler des Petrus gewesen sei, mit dem auch der ausgezeichnetste (Juden-) Apostel Jakobus übereinstimmte. Und in der That, der Verfasser der Clementinen versuchte es, und zwar auf eine weit künstlichere Weise, als es den Hochgelehrten unserer Tage gelungen ist, dem historischen Bestand der Thatsachen eine andere Wendung zu geben. Er machte in seinen einleitenden Briefen zu seinem Werke, vorgeblich von Petrus und von Clemens an Jakobus geschrieben, diesen Jakobus zum obersten Bischof der Apostel, dem selbst Petrus, als Heidenapostel dargestellt, Rechenschaft darüber ablegen mußte, welches Evangelium er unter den Völkern verkündet, und also wie dasselbe von den judenchristlichen so auch von den heidenchristlichen Gemeinden aufgenommen seyn oder werden müßte, wenn sie sich des ächten Christenthums (des Ebionitismus) erfreuen wollten. Von diesen zu ächten Judenaposteln gestempelten Jakobus und Petrus erhielt Clemens seine Belehrungen. Um ihn als den Nachfolger des Petrus in der röm. Gemeinde, nicht als Schüler des Paulus gelten zu lassen, sondern ihn als Schüler, treuen Gehilfen und Begleiter des Petrus darzustellen, bieten die Clementinen Allem auf, was zum Zwecke dienlich schien. Alles und Alles, was in und an diesem Clemens ist, muß er von und durch Petrus erlernt, erfahren und geübt haben, so daß auch keine Spur von Paulinischen Grundsätzen in ihm sein konnte. Durch und durch ist der röm. Clemens Jakobäisch-Petrinisch gesinnt und verwaltet im Geiste und in den Grundsätzen des Jakobus und Petrus und nicht im Paulinischen Geiste die Kirche [1]).

---

1) Der Verfasser der Clementinen will damit andeuten: Alle wahren Nachfolger des Clemens auf dem römisch. Stuhle müßten auch die angeblichen Lehrsätze des Clemens, die er von Petrus empfangen, d. i. den Ebionitismus festhalten, sonst seien sie keine wahren, sondern falsche Nachfolger des ersten röm. Bischofs (des Petrus).

So gestaltete sich nun alles vortrefflich, ganz nach dem Wunsche der Ebioniten. Nur Schade, daß ihre historischen Meinungen viel zu spät in die Welt eingeführt wurden, daß schon eine bedeutende Reihe von Nachfolgern des Clemens auf dem röm. Stuhle saßen, die, wie die übrige christliche Welt, nichts von diesen Vorgängen wußten. Es war freilich ein starkes Unternehmen, eine bald hundert und fünfzig Jahre alte Geschichte (denn so viel Zeit liegt zwischen dem Tod Jakobs und dem Verfasser der Clementinen in der Mitte) völlig umzukehren. Allein was wagen und unternehmen nicht Häretiker, um ihre vermeintlichen Wahrheiten und Ansichten durchzusetzen. Die Kirchengeschichte kann von Jahrhundert zu Jahrhundert ähnliche Bemühungen bis auf den heutigen Tag aufweisen.

Das fragliche Verfahren von Seite des Verfassers der Clementinen war sehr klug berechnet. Alles Aeußere in und an der katholischen Kirche, Würden, Aemter, Titel und Prädicate sollten nicht verändert, hierin nichts Neues geschaffen werden, vielmehr sollten die vorhandenen kirchlichen Organe oder Vorsteher an ihr Amt, ihre Pflichten und Obsorge, aber auch daran erinnert werden, von wannen ihnen ihr oberster Vorsteher gekommen, und daß sie ihm Gehorsam zu leisten verbunden seien, namentlich und vorzugsweise in der Verkündigung der christlichen Lehre, wie sie Jakobus, Petrus und Clemens aufgefaßt und verkündigt haben sollen, nämlich der ebionitischen. So ist es auch zu allen Zeiten gewesen. Die Häretiker alle wollten sich anfänglich nicht von der kathol. Kirche trennen oder getrennt wissen, vielmehr hätten sie sich in der kathol. Kirche, was ihre äußere Verwaltungsform betrifft, sehr wohl zu Recht finden mögen, wenn man nur ihre häretischen Lehransichten hätte dulden oder um sich greifen lassen wollen. So man aber dieses nicht zugeben konnte, wenn man das Christenthum selbst nicht aufgeben wollte, so verwarfen die Häretiker auch die kirchliche Verfassung und Verwaltung, und suchten zum neuen Dogma auch entsprechendere äußere Formen

der kirchlichen Verwaltung. Den Ebioniten gelang es aber auch unter altkirchlichen Formen nicht, ihre Lehrmeinungen in Aufnahme zu bringen, und ihre Bestrebungen verlieren sich in der Geschichte eben so verborgen als ihre Anfänge gewesen. Wie es diesen unter kirchlichen Formen nicht gelungen, so wird es Andern ohne solche noch weniger gelingen, ihre besonderen Meinungen als ächt christliche und kirchliche zu allgemeinem Ansehen zu erheben. Es giebt nur Ein Christenthum wie auch nur Eine ächte kirchliche Verfassung und Verwaltung, nemlich die von Christus mitgetheilten und grundgelegten, von den Aposteln insgesammt ins Leben eingeführten, von ihren Nachfolgern fortgepflanzten und vertheidigten Lehren und Institutionen. Wir finden daher in den Clementinen im Allgemeinen die hierarchische Verfassung beschrieben, wie sie auch aus ächt kirchlichen Documenten einer frühern und gleichen Zeit mit dem Verfasser jener, gewonnen werden kann; z. B. in den Ignatianischen Briefen bei Irenäus, Tertullian u. s. w. Ja, wir geben zu, daß der Verfasser der Clementinen dieselben schärfer und bestimmter zeichnete, als dies in einem andern, ältern Denkmal gefunden wird. Kein alter Schriftsteller beschäftigte sich damit, die hierarchische Ordnung in der Kirche absichtlich zu beschreiben. Nur gelegentlich machen alte Väter uns darauf aufmerksam, wie die Sache beschaffen gewesen ist. Aber gerade diese nicht aus der Polemik hervorgegangenen Bemerkungen, das Unabsichtliche in ihren Referaten sind die unverdächtigsten Zeugnisse. Der Verfasser der Clementinen dagegen mußte diesen Punkt geflissentlich hervorheben, wenn er andeuten wollte, daß man von ebionitischer Seite die Kirche in ihren Institutionen nicht alteriren oder nur im Geringsten ändern, vielmehr in ihrer strengsten Consequenz sie festgehalten wissen wolle. Unter diesem Deckmantel äußerlicher Kirchlichkeit sollte das ebionitische Dogma leichteren Eingang und schleichende Verbreitung finden.

Herr Schliemann sagt selbst, „die nächste und hauptsächlichste Tendenz der Clementinen sei gewesen, der Richtung, aus

der sie hervorgegangen sind, dem gnostischen Ebionitismus in weitern Kreisen Eingang zu verschaffen, denselben unvermerkt in die kathol. Kirche einzuführen." Damit ist ausgesprochen, daß die kath. Kirche, und natürlich mit all' den ihr wesentlichen Bestandtheilen, welche sie constituiren, vor dem Verfasser der Clementinen vorhanden war. Diese richtige Stellung hätte Herr Schliemann nach allen Seiten hin festhalten, und wie er das kathol. Dogma dem ebionitischen gegenüber vertheidigt und standhaft vertreten hat, so auch die kirchlichen Institutionen des Primates und Episcopates sowohl in der alten Kirche als in den Clementinen anerkennen sollen [1]). Wenn wir in den ächten wie unächten Werken der alten Zeit übereinstimmende Berichte und Anschauungen über kirchliche Thatsachen finden, so gehen wir offenbar nicht in der Irre, wenn wir sie als wahre und wirkliche auffassen und festhalten. Hypothesen, oder gar philosophische Apriora, nach denen man die alte Kirche schon hat construiren wollen, kommen viel zu spät in Ansehung von vollkommen bestätigten Thatsachen.

Was der Verfasser der Clementinen gegen den Gnosticismus, das Heidenthum und gegen manche kathol. Dogmen vorbringt, ist sehr belehrend und beweist uns die Art und Weise, wie man jene Gegner des Christenthums bekämpfte und kirchliche Lehren zu verdrehen suchte. Wir können auf das Einzelne hier nicht eingehen.

---

1) Herr Schliemann macht S. 538 die völlig verkehrte Bemerkung: Wie sehr mußte sich nicht in jener Zeit eine Schrift empfehlen, in welcher das Episcopalsystem so bestimmt vertreten und auf die Apostel zurückgeführt wird! Und wie erwünscht mußte namentlich jene Nachricht, die wir zuerst in den Clementinen finden, daß Petrus selbst der erste Bischof von Rom gewesen, der römischen Kirche seyn. Wir fügen hinzu: und doch hat diese undankbar genug stets die Clementinen verworfen; ein Beweis, daß sie eine Beglaubigung ihres historischen Bewußtseyns von solcher Seite her nicht bedürfe. Was der Verfasser der Clementinen gar nicht zu läugnen im Stande war, das hat er, wie Andere, nach seiner Weise berichtet oder gelehrt.

Was den Ort der Abfassung der Clementinen betrifft, so ist es noch nichts weniger als ausgemacht, daß dieselbe zu Rom geschehen sei. Die von Schliemann beigebrachten, im Allgemeinen gehaltenen Gründe, können mit demselben Rechte auch auf Alexandrien, oder auf eine kleinasiatische Stadt angewendet werden. Wir sind der Ansicht, daß in Egypten und Kleinasien ein größeres Gedränge von religiösen Sekten in der fraglichen Zeit gewaltet habe, als in Rom oder im Abendlande überhaupt. Dort war es auch dem Verfasser eher möglich, mit seinen Ansichten Eingang zu finden, als hier. Epiphanius berichtet uns ausdrücklich, daß sich wie in Palästina, so auch auf Cypern und in Kleinasien Ebioniten gefunden haben.

Der Hauptgrund der römischen Abfassung wird überall dahin ausgesprochen, daß der Verfasser im Interesse des römischen Bischofs geschrieben haben soll. Daß sich dieses anders verhält, ist schon angedeutet.

Was nun letztlich das Verhältniß der Clementinen zu andern verwandten Schriften, d. i. die verschiedenen Recensionen oder Ueberarbeitungen der Clementinen anlangt, so hat Herr Schliemannn die mannigfaltigen Schwierigkeiten, welche hierbei obwalten, wenigstens zu vermindern gewußt, indem er mit vielem kritischen Takte nachwies, daß die Clementinen nicht eine Bearbeitung einer andern Schrift, sondern ein durchaus selbstständiges Werk bilden zusammt den dazu gehörigen drei Einleitungen (πρόλογοι) oder Briefen [1]). Es wird gezeigt, daß die sogenannten περίοδοι, Πέτρου oder Κλήμεντος nichts anders als die bekannten Recognitionen und diese eine Ueberarbeitung der Clementinen sind, was im Einzelnen nachzuweisen und bis zur Evidenz zu erhärten übrigens nicht so schwierig war.

Dagegen gab sich Herr Schliemann viele Mühe, über

1) Ein Brief des Petrus an Jakobus, ein Brief des Clemens an denselben und die sogenannten διαμαρτυρία oder der Bericht über das, was Jakobus nach Empfang des petrinischen Briefes gethan hat.

eine andere pseudopetrinische Schrift, das κήρυγμα Πέτρου oder Predigt des Petrus in's Reine zu kommen. Diese Schrift hat man schon als unmittelbare oder mittelbare Quelle der Clementinen ausgegeben. Sie ist nur noch in wenigen Bruchstücken vorhanden [1]). Aus diesen Resten suchte Schliemann nachzuweisen, daß sie nach Inhalt und Tendenz verschieden gewesen sei von den Clementinen, und einen Judenchristen zum Verfasser habe, der bereits den Heidenchristen sich angeschlossen hatte.

Die Clementinen aber sind überarbeitet worden

1) in der Recognitiones;
2) in den sogenannten Epitome in mehreren Recensionen. Beide Schriften besitzen wir noch.
3) In einer orthodoxen Recension;
4) in den διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος.

Herr Schliemann bespricht von Seite 265—346 diese einzelnen Schriften und ihr Verhältniß zu den Clementinen sehr ausführlich. Durch diese Untersuchungen sind die vielfach sich widersprechenden Behauptungen älterer und neuerer Gelehrten in Beziehung auf die eben genannten Schriften in reifere Erwägung gezogen und die Gründe genau ermessen worden, die für oder gegen jene Behauptungen vorgebracht werden können; und letztlich ist die Behauptung vertreten worden, daß alle genannte Schriften keine selbstständige Arbeiten sondern nur Ueberarbeitungen der Clementinen sind.

Die Beschreibung der Art und Weise, wie die judaisirenden Sekten überhaupt, die Sekten der Nazaräer und der beiden Arten von Ebioniten insbesondere entstanden und sich ausgebildet haben, hat unseren vollen Beifall, und wird wohl dazu beitragen, mit dem Zustande und der Beschaffenheit dieser Sekten endlich einmal ins Klare zu kommen, so weit dieses nach den zur Zeit zugänglichen Quellen möglich ist.

---

1) Bei Grabe in seinem Spicilegium P. P. I p. 72 sqq.

8.

Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des fünfzehnten und Anfange des sechzehnten Jahrhunderts. Insbesondere ein Betrag zur Geschichte und Würdigung der Inquisition von C. J. Hefele, Dr. und ordentl. Professor der Theologie in Tübingen. Tübingen, 1844. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. VIII und 601 S.

Was wir vor kaum drei Jahren in Aussicht gestellt, daß unsere jüngern katholischen Gelehrten in Deutschland, auf dem kirchenhistorischen Gebiete eifrigst beschäftigt, bald mit literärischen Producten hervortreten werden, hat sich früher bewährt, als wir erwarteten, und wird sich von Jahr zu Jahr mehr bewähren. Das neu erwachte, geistig-thätige Leben wird in unaufhaltsamen Schritten sich fortbewegen und nimmer ruhen, bis die vielen historischen, den Köpfen und Büchern eingeimpften Entstellungen und Lügen verdrängt, und der Wahrheit ihr Recht wieder vindizirt sein wird.

Wenn wir auch nicht verkennen, daß manche protestantische Geschichtsforscher, die nicht den Theologen zugezählt werden, mit vieler Wahrheitsliebe und gerechter Würdigung der jeweiligen Zeitumstände manche Parthieen der kirchlichen Geschichte ins gehörige Licht gestellt haben, wofür ihnen die gebührende Anerkennung zu Theil geworden, so sind es doch immer noch die meisten protestantischen Theologen sowohl in ihren eigentlichen Geschichtswerken als auch in ihren Monographien, welche von ihrem einmal eingenommenen protestantischen Standpunkte aus zu einer unpartheiischen Geschichtsdarstellung nicht gelangen werden. Gegen die Geschichtsmacherei derselben wird vorzugsweise die katholische Geschichtsschreibung gerichtet sein müssen. Dieses kann auf zweifachem

Wege geschehen. Einmal indem man die der Wahrheit zuwiderlaufenden Unrichtigkeiten und Lügen aufdeckt und die Geschichtsverfälscher der Welt darstellt, oder aber, indem man die Geschichte ohne alle polemische Rücksicht wahrheitsgetreu **sine ira et studio** beschreibt. Von beiden Gesichtspunkten aus haben wir in der neuesten Zeit von kathol. Seite geschichtliche Arbeiten erhalten, die Vieles dazu beitragen, eine unpartheiischere Geschichtsbehandlung anzubahnen, und selbst eine confessionelle Verständigung durch eine leidenschaftslose, nur der objektiven Wahrheit huldigende Geschichtsforschung zu befördern. Soll die Wahrheit obsiegen, so darf sie nicht in einem gehässigen Gewand auftreten. Je einfacher und in sich selber gesichert durch ihren unwiderstehlichen Inhalt sie sich darstellt, desto inniger und nachhaltiger wird sie auch die Geister für sich gewinnen und fesseln.

Namentlich ist es das Jahrhundert, welches der sogenannten Reformation voranging, worüber uns jegliche irgendwie befriedigende und zusammenhängende Geschichtsdarstellung abgeht. Es wird dies auch erst dann geschehen können, wenn einmal der so reichhaltige und verschiedenartige Stoff, wie die sich vielfach durchkreuzenden Bestrebungen jener bewegten und bewegenden Tage im Einzelnen, d. h. in Biographien und Monographien erforscht und entwickelt dargestellt seyn werden. Was uns aus dieser Periode in den bisherigen Geschichtswerken als Resultat von historischen Forschungen dargeboten wurde, trägt unverkennbar in mancher Beziehung das Gepräge offener Lügen und absichtlicher Verdrehung und Entstellung der Thatsachen.

Zwei Monographien, deren Inhalt jenem Jahrhundert angehört, wir meinen die Werke: „der Cardinal und Bischof Nikolaus von Cusa von Fr. Anton Scharpff und der Cardinal Ximenes von Dr. Hefele,“ sind gewiß allen Forschern jener Zeitperiode höchst willkommene Beiträge zur tieferen und richtigen Auffassung der Verhältnisse, Strebungen und Schöpfungen derselben.

Ueberraschend sind die Resultate und Aufklärungen, welche beide Gelehrte uns gewähren, wenn wir sie in Vergleich ziehen mit dem, was bisher als historische Wahrheit unter uns gegolten hat. Beide bemühten sich, Quellen nachzuspüren, die theils unbekannt oder umgangen, theils auf die unredlichste oder einseitigste Weise zu Rathe gezogen waren. Durch eine umsichtige und redliche Benützung der Quellen eben so, wie durch einen für große Gestalten offenen Sinn und ächt historischen Takt gelang es ihnen, uns zwei großartige Gemälde historischer Erscheinungen vorzuführen, wovon jedes in seiner Art eine gleich fesselnde Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen geeignet ist.

Da in dem vorangehenden Hefte dieser Zeitschrift des Erstern Werk schon seine verdiente, günstige Anzeige gefunden hat, so geschehe hier ein gleiches mit dem Werke des andern Gelehrten.

Außer dem allgemeinen Interesse, welches den Historiker für das Leben und Wirken eines großen Mannes in Anspruch nimmt, haben den Herrn Verfasser noch manch' andere Gründe bestimmt, gerade den Cardinal Ximenes zum Gegenstande einer näheren Untersuchung zu machen. Seit 150 Jahren hat dieser seltene Mann, der als Kirchenfürst, als Staatsmann und Beschützer der Wissenschaften einst so großartig gewirkt hatte, keine seiner würdige Darstellung und Schilderung erfahren. Die über ihn vorhandenen Werke, selbst die des Spaniers Gomez und des großen französischen Bischofs Flechier, entsprechen den Anforderungen unserer Zeit an monographische Behandlung des vorwürfigen Stoffes durchaus nicht. Zudem haben sich in der Zwischenzeit manche neue Quellen aufgethan, die zur Aufhellung jenes Zeitabschnittes, in welchem der große Mann wirkte, wesentlich beitragen, eines Zeitabschnittes, den man von jeher dürftig genug behandelt und als völlig finster dargestellt hat, damit der vorgebliche Glanz des 16. Jahrhunderts um so überraschender hervortreten möchte.

Zugleich beabsichtigt der Herr Verfasser allen denen, welche den Triumph der Staatsklugheit in Schmälerung des kirchlichen Lebens finden, das Bild eines Bischofs vorzuhalten, der gerade durch die größte Ausdehnung seiner Gewalt ein Segen, wie für die Kirche, so für Staat und Wissenschaft geworden ist. Ich war dabei weit entfernt, sagt er, für alle Bischöfe dieselbe weltliche Gewalt zu erwünschen, wie sie Ximenes mit der geistlichen verband, denn ich weiß, welche Gefahren die Höfe den Gewissen der Bischöfe bereiten; aber das wurde mir immer klarer, daß nicht jener Staat glücklich zu preisen sei, der mit den Argusaugen des Verdachtes und der Eifersucht die Kirchengewalt von allen Seiten mit lebendigen und papiernen Grenzwächtern umstellt, daß vielmehr zum wahren Gedeihen des öffentlichen Wohles eine ungehemmte Entfaltung des religiösen wie des bürgerlichen Lebens erforderlich ist.

Da Ximenes auch Großinquisitor war, so unternahm es Herr Hefele, den Abschnitt, der von der Inquisition handelt, mit besonderer Ausführlichkeit zu behandeln, und nicht nur die Geschichte dieser eigenthümlichen Institution mit historischer Treue darzustellen, sondern auch vorzugsweise in einer Reihe von Nachweisungen das Urtheil über das hl. Officium gründlich zu berichtigen.

Alle diese Gründe, aus denen der Herr Verfasser sein literärisches Werk unternommen, sind edel und zeitgemäß. Verkannte oder doch nicht richtig erkannte große Charaktere der Vorzeit in ihrer wahren Gestalt und vielseitigen Wirksamkeit unter schwierigen Verhältnissen und verwickelten Umständen darzustellen, ist ein Tribut, der ihrem ehrenden Andenken gebührt, und sie in die Gegenwart als Vorbilder einzuführen, dürfte nicht verfehlen, das Selbstgefühl und die Thatkraft bei Manchen zu wecken, die in ähnlichen Lagen so leicht das Vertrauen des Sieges einer guten Sache verlieren und deßhalb in Lethargie oft edle Kräfte verkümmern lassen. Nicht als wenn jetzt die Zeit wäre, wie sie damals

bestand, und eben das geschehen sollte, was Ximenes in seiner Zeit gewirkt; nein, so ist die Vorbildlichkeit des herrlichen Mannes nicht aufzufassen; aber was ein Bischof für seine Kirche und Diöcese, für Bildung und Besserung des Klerus, für Unterricht, Schulen, öffentliche Institute von der mannigfaltigsten Art und endlich noch für die Wissenschaften insbesondere leisten könne, wenn er seine Stellung gehörig zu benützen weiß, muß unter Berücksichtigung auf unsere Verhältnisse von selbst vor die Augen treten. Nicht minder gilt das Bild des Mannes Jedem, dem der Herr die Gaben und eine Stellung verliehen, in größeren Kreisen zu wirken und nach allen Seiten wohlthuend in seine Zeit einzugreifen. Die Lectüre dieser Schrift eignet sich daher für Männer verschiedener Stände. Selten wird es sich treffen, daß ein Mann zugleich als Staatsmann, als Krieger, als Gelehrter und als Heiliger in gleicher Weise von seinen Zeitgenossen bewundert wurde, wie Ximenes.

Um die Reichhaltigkeit des Stoffes so wie die Anordnung desselben von Seite des Herrn Verfassers kennen zu lernen, wird es genügen, den Inhalt der 30 Hauptstücke anzudeuten, in welchen in chronologischer Abfolge die dahin bezüglichen Materien in der Weise untergebracht und behandelt sind, daß jedes Hauptstück als ein in sich abgerundeter und doch wieder zusammenhängender Theil des Ganzen sich darstellt, wodurch die Uebersicht und die Auffassung ungemein erleichtert ist.

Nur hätten wir gewünscht, daß das dritte Hauptstück an das erste angereiht worden wäre, um die Wendepunkte der Lage Spaniens zur Zeit der Thronbesteigung Ferdinand's und Isabella's vor der Jugend und ersten Lebensgeschichte des Ximenes zu vernehmen. Die Zeit und ihre Verhältnisse meinen wir, unter denen der sie vielfach befriedigende Mann wirksam auftrat, sollte vor diesem gezeichnet vor uns sich darstellen. Doch läßt sich dieser Ansicht auch eine andere entgegenstellen, welcher der Verfasser folgte.

Im 1. Hauptstück wird die politische Lage Spaniens um die Mitte des 15. Jahrhunderts geschildert in wenigen aber treffenden Zügen. Beginnend mit dem Einfall der Araber in Spanien schließt es sich mit der Erwartung, daß Ferdinand die Krone von Aragonien, so wie Isabella jene von Castilien erlangen werden, womit erst eine glücklichere Epoche in der Geschichte Spaniens anhebt.

Das 2. Hauptstück beschreibt die Geburt und erste Lebensperiode des Ximenes, des künftigen Mannes, der, wie der Verfasser sich ausspricht, als Priester fromm wie ein Heiliger, als Bischof und Primas durch seltene Wohlthätigkeit und rastlosen Eifer für Wissenschaft und Sittlichkeit hochverdient, als Staatsmann gerecht, energisch und weise wie Wenige, seinem Namen ein ewiges Denkmal der Ehre gesetzt hat. Noch jetzt segnet der Spanier sein Andenken, und noch gedenkt der Profan- und Kirchenhistoriker, der Politiker und Theologe seiner mit hoher Achtung.

Aus der dem niedern Adel Castiliens angehörigen Familie Ximenes entsprossen, war er als der älteste Sohn im J. 1436 zu Torrelaguna, einem Städtchen in der Provinz Toledo, geboren, in der Taufe Gonzalez, seit seinem Eintritt in den Franziskaner-Orden aber Franziskus genannt. Auf den Schulen Alcala und Salamanka tüchtig gebildet, ward er durch Nahrungssorgen und den Rath des Vaters bestimmt, im Jahre 1459 in Rom sein Glück zu versuchen. Mit Studien und Prozessen vor den geistlichen Gerichten beschäftigt, hatte Ximenes schon die Aufmerksamkeit der Obern auf sich gezogen, als der Tod des Vaters seine Heimkehr zur Unterstützung der verlassenen Familie dringend verlangte. Er suchte beim Papste um sogen. litterae exspectativae oder die Anwartschaft auf die nächsterledigte geistliche Pfründe in der Diöcese Toledo nach und erhielt auch eine solche. Die ersterledigte Pfründe war die eines Erzpriesters zu Uzeda; allein schon hatte der Erzbischof Carillo von Toledo diese Stelle einem seiner Hausgeistlichen zugedacht, und so geschah

es, daß Ximenes sich in einen Streit verwickelte, dessen Ausgang ihm mehrjähriges Gefängniß zuzog. Allein die unerschütterliche und durch keine Gefahr zu beugende Festigkeit des Mannes, wenn es ein Recht gegen gewaltsame Antastung zu vertheidigen galt, führte ihn hier, wie nachher immer, zum Siege. Der Erzbischof gab dem Mißhandler seine Freiheit und Stelle, welch' letztere er jedoch bald mit einer andern zu Siguenza vertauschte. Hier durch seine Tugenden allgemein geachtet und sich bedeutende Freunde gewinnend, widmete er sich besonders den biblischen Studien und erlernte noch die hebräische und chaldäische Sprache. Doch nicht auf dem literärischen Gebiete sollte er seine Hauptlorbeeren sammeln, sondern auf dem praktisch-kirchlichen und öffentlichen Gebiete, wenn auch wider seinen Willen. Der bisherige Bischof von Siguenza, Pedro Gonsalez, seit 1474 Cardinal von Spanien und Erzbischof von Sevilla, suchte zur Verwaltung seines noch beibehaltenen Bisthums Siguenza einen tüchtigen Administrator und fand solchen in Ximenes. Obschon seine Leitung der Diöcese überall anerkannt ward, so sehnte er sich doch von den vielen richterlichen und polizeilichen Geschäften seines Amtes zu seinen Studien und zu einer contemplativen Lebensweise zurück. Seine Sehnsucht wuchs und führte ihn in das erst gegründete Franziskanerkloster von der strengen Observanz **San Juan de los Reyes**, sogenannt weil von Ferdinand und Isabella in Folge eines Gelübdes gestiftet. Der Ruf seiner Frömmigkeit zog aber bald dem Ximenes eine solche Menge von Beichtkindern zu, daß er um Versetzung in ein anderes Kloster bat, wo er mehr sich selbst angehören, seinen Studien und Betrachtungen leben könnte. So kam er in den kleinen Convent zu Castagnar, und später in das noch einsamere zu Salzeda, wo er der strengsten Askese sich hingab und bald zum Quardian erwählt wurde. Während er diesem bescheideneren Amte mit der gleichen Gewissenhaftigkeit vorstand, wie früher der Verwaltung einer ganzen Diöcese, hatten sich mancherlei Ereignisse

begeben, die sein weiteres Leben bestimmten und ihn seinem Berufe, einer der thätigsten Mitarbeiter an der Regeneration Spaniens zu werden, entschieden entgegenführten.

Das 3. Hauptstück behandelt die fast wunderbaren Schickungen, die es herbeiführten, daß Ferdinand und Isabella zur Regierung gelangten, und die Eroberung Granada's zu Folge hatten, die erste große That der gleich heldenmüthigen beiden Herrscher, für die Erhebung Spaniens wie für die Erweiterung der Kirche gleich bedeutungsvoll. In letzterer Beziehung verlieh der Papst ihnen den Namen der „katholischen Könige," unter welchem Titel **Los reyes católicos** das große Herrscherpaar sofort weltberühmt wurde.

Die unerwartete Berufung des stillen Klostermannes zum Beichtvater und Rathgeber der Königin Isabella, zum Provinzial seines Ordens und Reformator desselben, wodurch ihm das höchst schwierige Geschäft der Zurückführung ausgelassener Institute zur ursprünglichen Regel und Zucht auferlegt war, findet ihre Beschreibung im 4. Hauptstücke. Rührend und unsrer Zeit so fremd wird die Ernennung des Ximenes zum Erzbischof von Toledo und seine ernste Weigerung, diese höchste kirchliche Stelle im Reiche wie der staatlich sehr wichtigen in Castilien anzunehmen, im 5. Hauptstücke dargestellt. Das ganze innere Wesen des demüthigen und zugleich hochsinnigen Mannes entwickelte sich bei diesem Vorgange. Erst ein neues Breve des Papstes, kraft kanonischen Gehorsams die Würde zu übernehmen, konnte ihn dazu vermögen. Gleich anziehend und gewandt sind uns im 6. Hauptstücke die Lebensweise des neuen Erzbischofs und seine hervorragenden Eigenthümlichkeiten zur Betrachtung vorgelegt und wir bedauern nur von diesen Schilderungen keine Belege hier aufnehmen zu können. Wie alle wahren Reformatoren hat Ximenes, indem er jetzt als Bischof, Klosterreformator, Förderer der Wissenschaften und Staatsmann Großes wirken sollte, nach all' diesen Beziehungen hin längst sich selbst als Muster und Vorbild dazu dargestellt.

Die folgenden Hauptstücke, 7 und 8 zeigen uns den gefeierten Mann in seiner Selbstständigkeit und Theilnahme an den Staatsgeschäften; in seiner Wirksamkeit in Granada besonders bei der Bekehrung der Mauren. Wer die friedliche Weise betrachtet, wie man die Mauren und nicht ohne vielfachen Erfolg zum Christenthum zu bekehren suchte, und die Vergünstigungen erwägt, die denselben seit der Eroberung des Landes zu Theil geworden sind, muß in der That staunen, wenn er die in manchen Geschichtswerken erlogenen Proceduren, welche hiebei angewendet worden sein sollen, damit vergleicht. Nicht Gewalt, Befehl oder Schrecken, sondern sanfte Belehrung und die innere Kraft der christlichen Wahrheit sowie der Anblick des erhabenen Cultus sollten nach und nach das eroberte Volk zu Christus führen u. s. w. Allein die Wirkungen, welche solche Bekehrungsweise mit sich führte, rief eine Gegenwirkung auf Seite mancher Mauren hervor, die dahin abzielte, Haß gegen das Christenthum und Unzufriedenheit gegen die Regierung hervorzurufen. Dieser Umstand war es, der von nun an zu manchen Maaßregeln und selbst Härten Anlaß gab, die nicht eingetreten wären, wenn man der freien Wahl ihren ruhigen Verlauf auf Seite der Mauren gegönnt hätte.

Ximenes wird übrigens wegen seinem übertriebenen Bekehrungseifer nicht in Schutz genommen, wie denn auch manche Schritte desselben einen Schatten auf seine übrigen so höchst löblichen Eigenschaften werfen. Der Aufstand in Granada wie in andern Gegenden diente indeß nur dazu, eine schnellere Bekehrungsweise einzuleiten, und trieb zuletzt die Herrscher dahin, zu bestimmen, daß die Mauren entweder Christen werden, oder unter der Erlegung von zehn Goldgulden für jeden Kopf, Spanien verlassen sollten. So forderte es die Ruhe und Sicherheit des neu eroberten Gebietes. Die in den übrigen Provinzen Spaniens ansäßigen Mauren durften noch ungestört ihres alten Glaubens leben.

Im 9. Hauptstücke werden eine Reihe von Ereignissen in

der königlichen Familie und der Tod der Königin Isabella zur Sprache gebracht, und im 10. eine treffliche Parallele zwischen Isabella und der Elisabetha Königin von England gegeben, die nach allen Beziehungen weitaus zu Gunsten der spanischen Königin nach Wahrheit und Recht ausfiel.

Die folgenden Abschnitte 11, 12 und 13 behandeln die für die Wissenschaften und den Theologen wichtigen Punkte, nemlich die Stiftung der Universität Alcala, die complutenser Polyglotte, die weiteren literärischen Unternehmungen und die Mozarabische Liturgie. Weiterhin folgen die Veranstaltungen des Bischofs zur allseitigen Reform seiner Döcese, der Welt- und Ordensgeistlichkeit, die beide in der That sehr im Schlimmen lagen, wovon unser Herr Verf. die Ursachen angiebt. Nicht minder wichtig sind die wohlthätigen Institute, die er theils stiftete theils unterstützte. Zudem übte er noch eine Menge wohlthätiger Werke, besuchte selbst die Spitäler, stattete arme Mädchen aus, speiste täglich 30 Arme, kaufte Gefangene los, gründete 4 Spitäler, 8 Klöster und 12 Kirchen.

Während aber Ximenes mit dem größten Eifer für seine Diöcese sorgte, war die Königin Isabella gestorben, und dieser Umstand nahm jetzt seine Kräfte für andere, mehr staatliche Geschäfte in Anspruch, die im 15. Hauptstücke näher bezeichnet werden. Unter Philipp dem Schönen ward er zur Verwaltung des castilischen Reiches mehr als er wünschte in Anspruch genommen, und zwar in höchst schwierigen Verwicklungen und Umständen; auch nach dem Tode dieses Fürsten blieb Ximenes, wie das 16. Hauptstück des Weitern auseinander setzt, in dem Regentschaftsrathe, wo ihm Gelegenheit gegeben war, seine ganze Klugheit und festen Charakter zu entwickeln, bis es ihm gelang, dem König Ferdinand die Regierung von Castilien übergeben zu sehen. Schon in der Zwischenzeit hatte dieser König, gestützt auf die Tugenden des Ximenes und seine großen Verdienste um das Reich bei Papst Julius II um die Cardinalswürde für den

großen Erzbischof und Staatsmann nachgesucht und erhalten; zugleich bestellte ihn der König zum Großinquisitor von Castilien und Leon, wovon das 17. Hauptstück handelt.

Wenn wir nicht umhin können, dem Verfasser der bisher angedeuteten Parthien aus der Geschichte Spaniens und des Ximenes insbesondere unseren anerkennenden Dank auszusprechen für manche erwünschte Belehrung, die wir namentlich durch eingestreute einzelne Berichtigungen vieler gangbaren falschen Ansichten gewonnen haben, so ist dieses in dem jetzt folgenden, sehr umfassenden 18. Hptst., welches von der Inquisition in Spanien handelt, noch weit mehr der Fall. Diese Parthie umfaßt das Werthvollste des ganzen Buches, indem hier in möglichster Kürze die Geschichte und das eigentliche Wesen der Inquisition in einer Weise wahr und trefflich gezeichnet sind, wie wir sie noch nirgends gefunden haben. Das tiefere Eingehen in diesen Gegenstand und die Berichtigungen so vieler schiefen, ja völlig erlogenen Berichte und Ansichten über das so verabscheute Institut, war um so nothwendiger, als immer noch, auch in den neuesten literärischen Erscheinungen die unsinnigsten und verkehrtesten Dinge darüber in Umlauf gesetzt werden, zumal da man dem umfassendsten Schriftsteller auf diesem Gebiete, der nach lauteren Quellen gearbeitet zu haben vorgab, dem bekannten Johann Anton Llorente in seiner Geschichte der spanischen Inquisition [1]) allzu unbedingten Glauben schenkte und noch schenkt, dessen geringe Glaubwürdigkeit aber Herr Dr. Hefele in vielen Punkten aufs Entschiedenste nachweist, indem er uns den ganzen Charakter dieses Mannes und seine Geschichtsmacherkunst vor Augen stellt (S. 359—70). „Wir sind weit entfernt, sagt

1) Histoire critique de l'inquisition d'Espagne in 4 Bänden. Ursprünglich spanisch geschrieben, aber von Alexis Pellier 1817—18 ins Französische übertragen. Eine vielfach gelungene Recension des Werkes unter Nachweisung vielfacher Widersprüche und Irrthümer findet sich schon in der Tüb. Quartalschrift v. J. 1820.



Hefele, der spanischen Inquisition an sich das Wort reden zu wollen, vielmehr bestreiten wir überall der weltlichen Macht die Befugniß das Gewissen zu knebeln, und sind von Herzensgrund aus jeder staatlichen Religionsbedrückung abhold, mag sie von einem Torquemada in der Dominikanerkutte, oder von einem Bureaukraten des 19. Jahrhunderts in der Staatsuniform ausgehen. Aber das wollten wir zeigen, daß jene Anstalt das schändliche Ungeheuer nicht war, wozu es Partheileidenschaft und Unkenntniß häufig stempeln wollten, und davon mußten wir uns vorher überzeugen, wenn wir ein richtiges Bild des Mannes gewinnen wollten, der als dritter Großinquisitor zehn Jahre lang diesem Institute vorstand. Wäre die Inquisition wirklich das gewesen, wofür man sie ausgibt, blutiger als die Gesetzgebung jener Zeit überhaupt und ein Koloß von Ungerechtigkeit — fürwahr, Ximenes würde trotz aller seiner andern glänzenden Tugenden und herrlichen Eigenschaften ein unaustilgbares Brandmal in seinem Charakter tragen. Daß dem nicht also sei, haben wir gezeigt (und wir fügen hinzu: auf eine überzeugende Weise) und so ist nur noch übrig, die Wirksamkeit unseres Cardinals in diesem neuen Amt zu betrachten," was auch im 19. Abschnitt geschieht.

Wer sollte erwarten, daß man den strengen Asketen, der früher nur die stillsten Klöster aufsuchte, um in der Einsamkeit blos der Betrachtung und den Studien zu leben, aber bisher zu vielseitiger öffentlicher Thätigkeit beigezogen wurde, gar noch auf der kriegerischen Schaubühne treffen werde! Und doch ist dem also. Wie Ximenes längst schon seinem Herrscher aus religiösen wie politischen und industriellen Gründen den Rath gegeben hatte, auf der jenseitigen Küste des Mittelmeeres einige feste Plätze zu gewinnen, auch nicht unglückliche Versuche damit gemacht waren, die aber theilweise wieder durch Ungeschicklichkeiten der Befehlshaber verloren gingen, so trieb er stets von Neuem den König Ferdinand an, solche Unternehmungen fortzusetzen. Ja, der Prälat, schon 72 Jahr

ait, bot sich an, die große und feste maurische Stadt Oran, ein Hauptplatz für den Handel mit der Levante, reich und mächtig, von zahlreichen Handels- und Kriegsschiffen stets besetzt, in eigener Person zu erobern und die nöthigen Gelder dazu vorzuschießen, die nicht rückersetzt werden sollten, wenn das Unternehmen scheitern würde. Die Beschreibung der Ausrüstung der Flotte, der Geldbeiträge und die Eroberung selbst, so wie der erfolgten Anordnungen des Cardinals zur Christianisirung und sonstiger Benützung des Platzes zu größeren Unternehmungen füllt größtentheils das 20. Hauptstück. Der Welt Dank für die glückliche Eroberung von Oran ward auch unserem Cardinal zu Theil, worüber das 21. Hauptstück Aufschluß gibt, denselben aber nicht abhielt, seiner Diöcese und dem Vaterlande seine Kräfte in stets gleicher Thätigkeit und Ergebenheit zu widmen. Sofort werden im Folgenden die Theilnahme und weiteren Thätigkeiten des Cardinals an allen damals wichtigen, und aus der kirchlichen wie staatlichen Geschichte wohl bekannten Ereignissen der Reihe nach vorgeführt. So wirkte Ximenes für Pabst Julius II in seinem Streite gegen den König von Frankreich und für die 5. Lateransynode; während des italienischen Krieges aber beschäftigte er sich mehr mit Familien- und Diöcesan-Angelegenheiten. Für die Eroberung Navarra's trug er wieder gleichfalls das Seinige bei.

Wie sehr er sich aber auch bisher für Julius II und Leo X ausgesprochen, so tadelte er doch dieses Papstes Bulle in Betreff der bekannten Ablässe zum Zwecke des Ausbaues der grandiosen Peterskirche zu Rom, indem Ximenes in dem Nachlasse der zeitlichen Strafen und Bußwerke eine Entnervung der Kirchendisciplin und eine gefährliche Milde erblicken zu müssen glaubte. Auch gegen leichtfertige, röm. Dispensationen erhob er seine Stimme. König Ferdinand von Aragonien und Regent von Castilien, schon seit geraumer Zeit kränkelnd, ward im Eingange des Jahres 1516 ernstlich daran erinnert, daß seine letzten Stunden bald nahen dürften.

Man mußte für einen Reichsverweser bis zur Ankunft des Thronerben Karl, der in den Niederlanden verweilte, Vorsorge treffen. Nach verschiedenen Anträgen machte man den König auch auf den Cardinal Ximenes aufmerksam, allein er wandte Anfangs sein Gesicht unzufrieden von dem Antragsteller hinweg und bemerkte dann ausdrücklich, der Cardinal ist zu strenge, um als Regent die verschiedenen Charactere (der Granden und Herren des Reichs) gehörig behandeln zu können. Die Räthe schwiegen; nach einigem Nachdenken aber sprach Ferdinand: (das schönste Lob des Cardinals) „Wäre er nur ein wenig nachgiebiger, so würde ich mir keinen andern Reichsverweser wünschen, wie er auch der Beste wäre, um Zucht, Ordnung und Sittlichkeit wieder herzustellen, und da ihr auf eurem Votum für ihn zu bestehen scheint, so will ich euch wegen der Tugend und Gerechtigkeitsliebe des Mannes beitreten, der aus keinem hohen Hause stammend, unpartheiischer als Andere die Verwaltung zu führen vermag, und überdieß durch Wohlthaten, namentlich Isabella's, an das Königshaus gebunden, stets den größten und reinsten Eifer für dasselbe gezeigt hat.“ Für diese Erklärung, die nun dem Testamente beigefügt wurde, dankten die Minister ihrem Herrn, der sich sofort die hl. Sakramente reichen ließ und vor Anbruch des folgenden Tages am 23. Januar 1516 im Dominikanerkleide verschied, im 64 J. seines Alters und 41 seiner Regierung über Castilien. (S. 465.)

Wie schwierig auch die Umstände bei dem Antritt der Reichsverwesung waren und andere sich noch einstellten, unser Cardinal wußte sie alle zum Besten des Prinzen Carl und des Reiches zu wenden. Nirgends zeigte sich seine Gewandtheit und politische Klugheit in Bewältigung heikler Vorkommnisse, mehr als in dieser Amtsverwaltung, während welcher er überall im Reiche mächtigen Gegnern gegenüber Ruhe, Ordnung und Sicherheit herstellte und handhabte. Eine wahre Schule für höhere Staatsbeamte und Regenten ist hier geöffnet.

Edelsinnig und groß sind auch die Bemühungen des Cardinals, welche er auf die Angelegenheiten der durch Columbus neu entdeckten Welt (Amerika) verwendete. Die spanischen Herrscher Ferdinand und besonders Isabella, die Freundin der armen Indianer, deren sie noch in ihrem Testamente und selbst auf dem Todbette wohlwollend gedachte, trugen nicht die Schuld an der argen Mißhandlung derselben; vielmehr straften sie ernstlich die habgierigen und brutalen Spanier, welche sich Härten erlaubt hatten, ohne jedoch überall durchdringen zu können. Wie nun schon seit geraumer Zeit einzelne christliche Priester, vor Allen Las Casas und die Missionäre aus dem Dominikanerorden auf den Kanzeln und in den Beichtstühlen für die Freiheit und die Menschenrechte der Indianer aufgetreten waren, so thaten es bald nachher auch die Franziskaner, und bewirkten zuletzt sehr günstige Verordnungen von Seite des königlichen Hofes. Doch beschränkte Ferdinand bald wieder diese Vergünstigungen sehr. Da war es Ximenes, der während seiner Reichsverwesung die zweckmäßigsten Anordnungen traf, um dem Uebel zu steuern, auf menschliche und christliche Weise die Indianer zu behandeln, und sie zur Gesittung und Cultur zu führen. Den Las Casas ernannte er zum Protector aller Indianer, und theilte ihm redliche Männer zu seiner Unterstützung zu. Humaner und zweckmäßiger als Ximenes die Verhältnisse in Amerika zu ordnen befahl, läßt sich kaum etwas ersinnen. Gleich ernst trat er auch gegen die Einfuhr der Negersklaven in Amerika auf und verbot schlechthin diesen Menschenhandel. O daß doch in der Folgezeit diese weisen Maßregeln befolgt worden wären! Das 29. Hauptstück beschreibt uns das letzte durch Schlichtung von Streitigkeiten vieler Granden und Herrn sehr mühevolle und beschwerte Lebensjahr des Cardinals und seinen Tod, der am 8. Nov. 1517 eintrat. Wenige Wochen zuvor hatte König Karl von Belgien kommend an der spanischen Küste gelandet und ward allenthalben mit Jubel begrüßt. Die Nachricht hievon machte auf den schon kränkelnden Reichs-



verweser den wohlthätigsten Eindruck, zumal da ihm Karl wiederholt die höchste Zufriedenheit mit seiner Verwaltung und seinen Vorkehrungen brieflich ausdrückte. Doch das Ende seiner Tage ahnend, erneuerte und vervollständigte Ximenes sein schon früher gefertigtes Testament, welches lauter Legate zu nützlichen und wohlthätigen Zwecken und Instituten enthielt. Seine Universität Alcala war als Haupterbin eingesetzt. Unter solchen Vorbereitungen auf seinen Tod pflegte er öfters zu sagen: Er danke Gott vorzüglich dafür, daß er niemals Jemanden absichtlich Unrecht gethan und stets Alle nach Gerechtigkeit, nicht nach Gunst oder Abneigung behandelt habe.

Noch war es wohl sein Wunsch und seine Hoffnung mit dem König persönlich zusammenzutreffen. Allein die aus Belgien mitgebrachten Höflinge und wohl auch manche spanische Herren verzögerten diese Begegnung auf alle Weise, so daß der Cardinal stärker erkrankte und endlich starb, ehe Karl in seine Nähe kam. Das letzte Schreiben des Königs aber, welches den großen Reichsverweser sicher gekränkt haben würde, da es unter höflichen und verdankenden Worten seine Entfernung von allen Geschäften des Reiches enthielt, kam ihm nicht mehr unter die Augen. In voller Besonnenheit und mit christlichem Sinn und Muthe erwartete er unter Gebet, Empfang der Gnadenmittel und Anrufung der Heiligen, den letzten Augenblick, und verschied mit den Worten Davids: **In te, Domine, speravi**, im 82. Jahre seines Alters und im 22. Jahre seines bischöflichen Amtes. Auf feierliche Weise und unter tiefer Trauer aller wohlgesinnten Spanier wurde seine sterbliche Hülle nach Alcala gebracht und in der Universitätskirche daselbst beigesetzt. Das 30. und letzte Hauptstück bietet uns noch zum Schlusse eine anziehende und wohlgelungene historische Parallele zwischen den eigenthümlichen Lebensschicksalen, sittlichen Eigenschaften und politischen Tendenzen des spanischen Cardinals Ximenes und des französischen Cardinals Richelieu, welche vielfach zu Gunsten des ersteren ausfallen

mußte. Dem Werke ist ein sehr umständliches und genaues Register beigefügt, die Ausstattung der Schrift läßt nichts zu wünschen übrig.

9.

Die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachsen. Mit geschichtlicher Einleitung herausgegeben von Dr. Friedrich Kunstmann. Mainz, bei Kirchheim, Schott und Thielmann 1844. IV u. 177 S. gr. 8.

Herr Dr. Kunstmann, rühmlich bekannt auf dem Gebiete der altkirchlichen Literatur und der kanonischen Rechtswissenschaft, nicht minder durch seine Geschichte der gemischten Ehen unter den christlichen Confessionen Teutschlands (Regensburg 1839) und seine Monographie über Hrabanus Magnentius Maurus mit Achtung unter den jüngsten Gelehrten genannt, hat uns wiederum mit einer Frucht seiner antiquarischen Muße beschenkt.

Je öfters von den Pönitentialbüchern der Angelsachsen in kirchenrechtlichen und kirchenhistorischen Werken die Rede ist, desto sehnlicher war längst schon der Wunsch, daß es gelingen möchte, dieselben wieder vollständig aufzufinden, oder daß wenigstens Jemand, mit der nöthigen Sachkenntniß ausgerüstet sich dazu verstände, zu sammeln und zusammenzustellen, was bereits aufgefunden ist, aber zerstreut, unvollständig oder in nicht leicht zugänglichen Werken sich vorfindet.

Obwohl vertraut mit den gedruckten und handschriftlichen Schätzen mehrerer großen Bibliotheken, die Kunstmann auf seinen Reisen wiederholt besuchte, wollte es ihm doch nicht gelingen, einen bedeutenden neuen Fund in der fraglichen Hinsicht zu machen. Dagegen trieb es ihn an, das, was

er aufgefunden, zusammenzustellen und zur Benutzung mitzutheilen.

Wir haben in dem anzuzeigenden Werkchen vor uns:

1) das Pönitentialbuch (liber poenitentialis seu peccantium judicia);

2) die Bußredemtionen,

3) die Canonensammlung des in der Angelsächsischen Kirchengeschichte so berühmten Theodor, Erzbischofs von Canterbury, dessen oberhirtliche Jurisdiction sich über das damals christlich gewordene Angelsachsen erstreckte, und dessen Satzungen sich bald auch in andere Theile des christlichen Abendlandes verbreiteten und in Anwendung kamen.

In Vorerinnerungen zu dem Texte sind die Werke angedeutet, aus denen diese Schriften abgedruckt sind.

Wir erhalten hier das Pönitentialbuch Theodors nach einer alten Cambridger Handschrift, verglichen mit noch zwei andern Handschriften, die jedoch von geringerem Werthe sind, ganz so abgedruckt, wie sich dasselbe in einer auf Befehl der englischen Regierung veranstalteten gedruckten Sammlung auf die angelsächsische Kirche sich beziehender Dokumente findet. Da diese Sammlung nicht im Buchhandel erschien, so verdanken wir es dem vorliegenden Werkchen, daß uns jener Text zugänglich geworden ist.

Die Bußredemtionen Theodors, bestehend in 60 Kapitel, wovon 1—10 die Redemtionen, 11—14 einen ordo poenitentiae und 15—60 Gegenstände vermischten Inhaltes umfassen, welche letztere aber dem Theodor nicht angehören, sind nach der Ausgabe von Jakob Petit wieder abgedruckt; dagegen ist die Canonensammlung Theodors nach einer St. Emmeraner Handschrift, die zwischen dem Ende des achten und Anfang des neunten Jahrhunderts geschrieben ist, hier mitgetheilt, und liefert einen wesentlichen Beitrag zur Vervollständigung der vorhandenen Ausgaben und Wiederherstellung des ursprünglichen Textes der Theodor'schen Schrift.

Weiter erhalten wir das Pönitentialbuch von Beda venerabilis **de remediis peccatorum** nach Handschriften der Münchner Bibliothek, so wie auch ein Fragment unter dem Titel: **incipit judicium Clementis**, welches wahrscheinlich dem Angelsachsen Willibrord angehört und ebenfalls auf die Bußzucht und andere canonische Bestimmungen sich bezieht.

Wir besitzen sonach sämmtliche lateinische Bußbücher der Angelsachsen, die unter sich ein geschlossenes Ganzes bilden, gesammelt in dem vorliegenden Werkchen.

Herr **Dr.** Kunstmann leitete das Ganze ein durch eine übersichtliche und mitunter ins Einzelne eingehende Kirchengeschichte der angelsächsischen Reiche in Britannien, um die Veranlassungen anzudeuten und die Quellen zu bezeichnen, aus denen die Pönitentialbücher hervorgegangen sind. Daran schließt sich ein Nachweis über die Schicksale der Theodor'schen Schriften.

Wenn wir dem Herausgeber und kritischen Forscher der Pönitentialbücher mit dieser Anzeige unsern Dank bezeugen, so können wir nicht umhin, den Wunsch auszusprechen, daß es dem Kuratklerus gefallen möchte, dieses Werkchen sich anzuschaffen, indem er durch dasselbe auf die sicherste Weise zur Kenntniß gelangen kann, wie ernst und genau man in ältern Zeiten der Kirche die Bußzucht handhabte, wie strenge man die mancherlei sittlichen Vergehungen büßte, theils durch Beten, Fasten und Ausübung von Werken der Barmherzigkeit; theils durch kürzere und längere Ausschließung von der Kirche oder ihren Wohlthaten. Wenn auch manche dieser Büßungen auf Vergehungen sich ausdehnen, die heut' zu Tage mehr in die Medicinal- und bürgerliche Polizei gehören und deßhalb einen vielfach mosaischen Character an sich tragen, so dürfte dieses doch geeignet seyn, dem Klerus anzudeuten, worauf er wenigstens sein Augenmerk richten sollte, indem dergleichen Vergehungen mit wahrhaft sittlichen Krankheiten in Verbindung stehen. Steht es auch dem Klerus jetzt nicht mehr zu, bei solchen Vorgängen oder Vergehen

unmittelbar mit seinem kirchlichen Ansehen einzuschreiten, geht es auch nicht mehr an, die alten Bußwerke in der alten Form aufzulegen, so dürfte doch schon eine gelegentliche oder absichtliche Erinnerung an die alten Bußwerke nicht ohne Eindruck und Folgen bleiben und gerade bei denen, welche noch nicht vom christlichen Geiste durchdrungen mehr noch auf der mosaischen Bildungsstufe in sittlicher Hinsicht stehen. Solche werden durch Vorhaltung eines sittlichen Strafcoder, wie er ehemals angewendet wurde, am ehesten auf die Größe und Strafbarkeit ihrer Fehler aufmerksam gemacht und ihnen die Gefahr ihres sittlichen Untergangs für Zeit und Ewigkeit nahe gelegt werden. Die Geistlichen selbst werden durch die Canonen wie durch die Bußbücher erinnert, wie auch sie sich vor diesen und jenen Nachlässigkeiten und Vergehen in ihrem seelsorgerlichen Dienste und priesterlichen Wandel hüten und verwahren sollen, indem die alte Zeit auch für sie schwere Büßungen und selbst Entfernung vom Amte bestimmte in Dingen, die in unsern Tagen oft so leicht übersehen oder kaum beachtet werden.

Der Ernst des Lebens und die sittliche Strenge, welche zunächst der Geistliche nach allen Beziehungen hin in seiner Amtsführung und seinem Wandel ausprägt und als lebendiges Vorbild in der Gemeinde aufstellt, werden Anlaß und Antrieb geben, daß alle besseren und ernsteren Gemüther sich an ihn anschließen, ihm nacheifern und das Verlangen hegen, ihr Seelsorger möchte all' die ihm zu Gebote stehenden Mittel der Belehrung, der Ermahnung, der Bitte, Warnung, Drohung u. s. w. anwenden, um auf die sittlich-verwahrlosten oder kranken Mitglieder heilend und kräftigend einzuwirken.

Der Seelsorger wird nicht verfehlen, das Seinige zu thun. Ob aber mit Erfolg? Ja, wenn der bessere Theil der Gemeinde ihn unterstützt; wenn die sittlich kräftigen Pfarrgenossen zusammenstehen, und dem Unverbesserlichen mit der ihm gebührenden, öffentlichen Mißbilligung und Verachtung begegnen, wie dieß in der ältern Zeit der Kirche der Fall

gewesen, wo das öffentliche Urtheil und die ernste Sitte der Gemeinde eine unwiderstehliche Macht bildete, welche der Seelsorger zum Zweck der Besserung öffentlicher Sünder und Aergernisse zu Hilfe rufen konnte. Diesen Gemeingeist und sittlichen Ernst unter den Gläubigen zu wecken, dienen mitunter als Mittel die Darstellung, wie die Bußzucht in älter Zeit beschaffen gewesen und gewirkt hat, und welche Strafen oder Bußmittel angewendet wurden. Man vergleiche, was der Herr Geheimerath von Hirscher in seiner christlichen Moral, 2. Band. Seite 145—153 nach der vierten Auflage über das gemeinschaftliche Halten auf christlicher Sitte, insbesondere in Betreff der Zurechtweisung und Bestrafung der Sünder eben so Richtiges als Ausführbares vorträgt.

10.

Der Orden der barmherzigen Schwestern. Uebersicht seiner Entstehung, Verbreitung, Gliederung, Leitung und Zweckmäßigkeit in der Gegenwart. Zugleich Aufruf zu dessen Einführung in das Großherzogthum Baden und die Fürstenthümer Hohenzollern. Von J. Eremites, Doktor der Medicin und der Chirurgie. Schaffhausen, Verlag der Hurterschen Buchhandlung. 1845.

Die Einleitung dieses Buches führt den Titel: „Blick auf den moralischen Zustand der Gegenwart, zum Beweise der Nothwendigkeit einer religiösen Wiederherstellung.“ Es wird in derselben mit einer Kraft und Tüchtigkeit die Erbärmlichkeit und das Siechthum der letztvergangenen Zeit und der Gegenwart besprochen, wie wir es sonst nur etwa von Görres zu vernehmen gewöhnt sind. Es ist diese Stimme aus der

[illegible]welt eine frische lebendige Oase in der elenden religiösen Dürre und Versandung, in welche die ungeistliche Gelehrtenwelt unsers Landes vielfältig gerathen ist. Nach dieser Einleitung folgt die Geschichte der Stiftung des genannten Ordens in geziemender Ausführlichkeit, die aber sowohl durch ihren interessanten Inhalt als auch durch ihre nicht selten originelle Darstellung keine Ermüdung aufkommen läßt. Sehr treffend sagt der Verfasser, nachdem er das Keimen und Wachsthum des Ordens in Frankreich geschildert hat, von Teutschland:

„Wie steht es aber um kirchliche Genossenschaften überhaupt, und die der barmherzigen Schwestern insbesondere in teutschen Landen? Ist es doch der Teutschen eigene Art, Fremdländisches von allen Himmelsgegenden, die sie, darnach unermüdlich forschend, umstöbern, im Guten und Schlimmen einzuführen, und ihre Volksthümlichkeit zu weitem Bürgerthum zu zersetzen. Doch im Kirchlichen üben sie nur wenig diese Umschau: viel des selbsterwachsenen Guten in dem Bereich ließ man untergehen, und um das fremde Gute zeigte man sich völlig unbekümmert. Jener Geist der Besonderung, der in seiner wahren Art gemeines Wissen und nationale Frömmigkeit und des Volks Gewissen in jede teutsche Seele tief verarbeitet, hat sich oft zur falschen Besonderung verzogen, und jene Störigkeit bewiesen, welche sich im Laufe der Geschichte so oft gegen kirchliche Gemeinsamkeit erhoben. In viele Hüllen hat sich dieser falsche Trieb von Zeit zu Zeit verkleidet, in die unrechtmäßigste in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, wo ein unerleuchteter Illuminatismus, der bei dem englischen Deismus und der französischen Afterphilosophie in die magere Kost gegangen, sich gegen die reiche Ordnung kirchlicher Associationen empörte, und zuerst diese und sofort in ihnen sich selber bestohlen, und dieses Alles mit jener verrannten Zähigkeit, welche sich bei den Teutschen in Jahrzehnte langer Geduld in die hinterste Falte des Volks einfiltrirt. Bei andren Völkern melden sich auch solche krankhafte Gelüste collectiver Contagiosität, aber sie verwüsten nur mit einer Modespanne und werden sodann ausgeworfen. Ganz anders und mit systematischer Folgerichtigkeit wurzelt hier, wie das Gute, so das Schlimme. Und so hat die Klosterstürmerei, ohne Unterschied nach Leistung und Verdienstlichkeit, alle kirchlichen Genossenschaften, die frischen, wie die abgelebtern, abgetrieben, mit Stumpf und Stiel das unsauber gemähete Feld ausreutend. Vergessen hatte die Zeit, die kurzgefaßte, daß sie vom Feld die goldene

Garbe nimmer läse, der Apfel zuchtlos in den Schoos ihr nimmer fiele, wenn nicht ein Mönch die lichtende Art in den Urwald der Heimath getragen, und Gesittung dem Wildling aufgepfropft hätte; das Iliade und Aeneide nicht in der Langweile der Zeit die ermattende Seele erwärmten, hätte nicht in langer Nacht der Klostermann in enger Zelle sich an der Abschrift des theuern Blatts erfreut, daß nicht jeder Lump seicht von Freiheit schwätzte, wenn nicht die Klöster das Leibeigenthum gesänftigt, daß Frömmigkeit und Lebenssitte, Kunst und Art nicht die Gegenwart erreicht hätten, wenn nicht der starke Ordensmann dem Ritter die Stange gehalten.

Alles das war im Gedächtniß verbleicht, nicht die Dankbarkeit, nur der Hunger hatte Augen. Und wie der Bettler der auf's Roß gekommen, hat die Zeit die ganze innere Eroberung vergeudet, und bei dem Mangel für Einfuhr aus dem fremden Lande nicht gesorgt. Die vielen Hospitäler und die ihr zugewandten Stiftungen hätten einer religiösen Sorge wohl bedurft, um den Heckethaler der Vergangenheit anzusparen, und mit der Sorge nicht zu knausern."

Hierauf folgt die Geschichte, welchen Fortgang der Orden bis jetzt in Teutschland gehabt hat; dann wird die Organisation desselben angegeben und besprochen. Sowohl die Durchlesung der Geschichte als der Organisation des Ordens erweckt unwillkührlich die Frage: wie ist es möglich, daß in unserm Lande die Einführung dieses Ordens, den jede vernünftige wohlmeinende Regierung mit offenen Armen aufnehmen sollte, dennoch auf so viele Ungeneigtheit zu stoßen scheint? Wir wissen uns die Sache nicht anders zu erklären, als daß die, welche an den vielen Zögerungen und Hindernissen schuld haben, entweder in einer unverzeihlichen Unwissenheit in Betreff des Ordens befangen sind, oder ihn hassen weil er katholisch ist.

In dem vierten Hauptstücke, wo Erziehung der Ordensmitglieder besprochen wird, geht der genielle Verfasser in die praktische Weisheit ein, mit welcher der Orden in Betreff der Aufnahme und Erziehung der Aspiranten und Novizen verfährt, und weist nach, daß die Ordnung wie sie sich in diesen Instituten gebildet hat, als aus gottbegeisterten Seelen kommend, auch wie ein Gotteswerk höhere Weisheit an sich trage.

Sehr treffend eifert der Verfasser noch am Schlusse gegen die elende Weichlichkeit derer, die den Regeln des Ordens, wenn er bei uns errichtet würde, den Ernst und Strenge nehmen und ihn entmannen wollen, weil sie selbst entmannte Seelen sind. Es ist aber nicht nur Weichlichkeit, welche die Schärfe verschleimen möchte, sondern auch das Unchristenthum und der eingerostete Abscheu gegen alles Altkatholische, namentlich gegen Ordensinstitute. Aber gerade Halbheit macht den Stand der barmherzigen Schwestern unerträglich und vergiftet seine Wirksamkeit mit einer schleichenden aqua toffana.

Im fünften Hauptstück, wo von der Leistungsfähigkeit des Ordens die Rede ist und namentlich nachgewiesen wird, daß dieser Orden insbesondere auch für Erziehung der Jugend zu verwenden wäre, werden gebührend auch die Uebel der Schulmeisterschaft besprochen. Da heißt es z. B. mit treffender Wahrheit:

„Die dumpfe und sich immer mehr ausweitende Opposition des Lehrerstands gegen die Geistlichkeit, nur gar zu oft von kurzsichtigen Beamten genährt, ward immer mehr eine Opposition nicht blos gegen die Geistlichkeit, sondern gegen die von dieser vertretene Kirche, und folgeweise gegen alles Positive, und so auch gegen das des Staats. Die systematisch gehegte Emancipation der Schullehrer, unter welchen sich übrigens manche brave und ihres Berufes würdige Männer finden, von dem Klerus hat sich folgerichtig zur Emancipation von der Autorität der Regierung fortgeätzt, und da jede Verbesserung der Lage des Lehrerstands durch die darum emsig bemühte Regierung nicht mit Dank, sondern nur als Abschlagszahlung an der öffentlichen Schuld an ihn angesehen wurde, so erlebt die Regierung die unangenehme Erfahrung, die Schullehrer mit Advokaten, Schriftverfassern, Schreibern und praktischen oder vielmehr praxislosen Aerzten unter den vordersten Werkzeugen der politischen Opposition des Landes zu erblicken, so wie die Lehrer als Gerichtsschreiber mit den Händeln der durch die Gemeindeordnung demokratisch aufgewühlten Gemeinden oft mehr, als mit der Schule beschäftigt, mit den großentheils emancipationslustigen Bürgermeistern in den Landgemeinden gegen die Pfarrer Ränke zetteln."

„Hier hilft nur Eines: man muß die Bande der Disciplin eben so straff anspannen, als man sie bisher hat locker hängen lassen, und zwar muß die Regierung, welche die Oberleitung und Oberaufsicht

über das Schulwesen sich vorbehalten hat, die Schullehrer, da ein Theil der Beamten ebenfalls an dem auflösenden Liberalismus laborirt, sachgemäß und unmittelbar unter die Zucht des Pfarramts stellen, der man sie nie hätte entziehen sollen, die strengste sittliche Censur über sie üben, aber schon in der Leitung und in dem Regime der Schullehrerseminarien die positive christliche Richtung zur durchaus vorwaltenden machen, und an die Stelle eines umfänglich zu weit gehenden Unterrichts die Anübung des Moments der Erziehung, und an die Stelle hohlen theoretischen Halbwissens durchgeübtes, sicheres, praktisches Können setzen."

„Es ist ein täglich zu allgemeinerer Anerkennung kommender Schaden, daß das ganze moderne Schulwesen, und so auch das Volksschulwesen, über dem Unterricht die Erziehung versäume. Die Kinder erlernen in unserer Volksschule einige instrumentale Fertigkeiten, Lesen, Schreiben, Rechnen: allein was gewinnen sie unter der hier bestehenden unvollkommenen Zucht für die Bildung ihres Charakters? Mit 13, 14 Jahren treten sie aus, gerade in jener Lebenszeit, welche der Bildung der Vernunft, des Charakters am zuträglichsten wäre. Und in dieser kritischen Periode treten sie in die häusliche Erziehung zurück, deren Laxheit man in unsern Tagen immer mehr zu beklagen Ursache hat. Und welches sind nun die Träger der fortzusetzenden Erziehung der reiferen Jugend, und was geschieht überhaupt nun für sie? Hat der in der Volksschule oft unzusammenhängende Unterricht und die ihn nur ausnahmsweise durchsetzende Erziehung einen so festen Noviciat des Lernens gebildet, daß er selbstvertrauend sich den unausbleiblichen Krisen desselben aussetzen darf? Ist das eine Erziehung, und eine nachhaltige?"

„Nein — dieser nur zu bald wieder vergessene Unterricht ist ungenügend, namentlich für die Mädchen, gerade weil für diese die Erziehung vorwiegen soll; denn für diese ist das Innere der Familie die wahre Schule, das häusliche Leben ihr Element, welches daher in der sie aufnehmenden äußeren Schule ein Nachbild finden soll. Die Lehrerin soll sich ihnen als Mutter zeigen. Daher finden sich die Mädchen in einer zugleich die Knaben befassenden Schule eines Lehrers gemüthlich verwaist. Nur die Frauen sind berufen, junge Mädchen zu erziehen: sie allein kennen sie genau und finden an sie eine sympathetische Ansprache. Ueberhaupt sind Frauen geschickter, Kinder beiderlei Geschlechts im zarten Alter zu erziehen. Ihre Heimathlichkeit im Einzelnen, ihre vielgewandte Aufmerksamkeit, ihre Liebe, die sie auf das Kleinste eingehen läßt, ihre Geduld, sich des Unbedeutendsten anzunehmen, ihre Güte leihen ihnen eine wunderbare Macht, zu lehren und Gehorsam zu ge-

bieten. Sendet ein Mädchen in eine Knabenschule unter einem Lehrer: es wird seine Lehrstücke lernen, aber nicht den Bedarf für sein Geschlecht: es tritt unerzogen heraus."

In den zwei folgenden Abschnitten wird mit vielem Detail in die Krankenpflege des Ordens eingegangen, dann speziell nachgewiesen was bisher gethan wurde, um den Orden in Baden einzuführen, und wie die Verpflanzung geschehen könne. Zuletzt werden noch die Statuten in Bayern, in Frankreich, und die für Baden vorgeschlagenen angeführt. Dieses über 600 Seiten starke Buch ist ganz besonders für Geistliche, welche im Falle sind, in ihrer Gemeinde Mädchen zu haben, die sich dem Orden der barmherzigen Schwestern widmen wollen, ferner für Leute, die Vermögen und Willen haben Bedeutendes für wohlthätige Zwecke zu verwenden, dann für solche, die durch ihre Stellung mittelbaren oder unmittelbaren Einfluß auf die Errichtung und Einrichtung des Ordens auszuüben im Stande sind, ein nothwendiges aber auch ein ganz zureichendes Hülfsmittel, um durch Rath und That in dieser Angelegenheit viel Gutes zu wirken; wie auch in mannigfach anderer Beziehung, und zwar gerade in den wichtigsten Angelegenheiten der Kirche und des Staates vielfältige Belehrung hier zu finden ist.

a.

11.

Deutsche Predigten des XIII Jahrhunderts, zum erstenmal herausgegeben von Franz Karl Grieshaber, Professor am Lyceum zu Rastatt. Erste Abtheilung. Stuttgart. Auf Kosten des Herausgebers. Gedruckt bei K. F. Hering und Comp. 1844.

Das vorliegende Werk führt schon insofern eine gute Vorbedeutung mit sich und ist eine schöne Erscheinung, weil

der verehrte Herausgeber mit seltener Uneigennützigkeit, ja mit voraussichtlichen Opfern, lediglich aus Liebe und Werthschätzung dieser Predigten die Herausgabe über sich nahm. Das auch sonst erprobte Urtheil des Herrn Professors Grieshaber, sowie seine ausgezeichnete Literaturkenntniß ließen schon voraussetzen, daß er seine Liebe und Verehrung nicht einem mittelmäßigen Werke zuwenden werde. Er spricht sich in dem Vorwort über den Inhalt seines ausgegebenen Manuscriptes unter Anderm folgendermaßen aus: „War es schon das sprachliche Interesse, das mich zur Herausgabe dieser Predigten bestimmte, so war es nicht minder der sie überall durchwehende wahrhaft humane, christliche Geist, durch den ich mich zu ihnen hingezogen fühlte. Ueberall in ihnen begegnen wir einem gläubigen, minnereichen Herzen, das in der Erlösung und in den Verdiensten Christi sein Heil sucht, und auf ein christliches Leben und christliche Werke dringt, diesen Werken aber, wenn sie nicht von einer ächt christlichen Gesinnung begleitet, oder vielmehr aus ihr hervorgegangen sind, lediglich allen Werth vor Gott abspricht. Besonders hat sich unser Prediger überall als einen Vater der Armen bewiesen." Der gelehrte Herausgeber giebt nun auch eine Beschreibung der Handschrift, verbreitet sich über die Orthographie u. dgl. und sagt in Bezug auf die Person des Verfassers, er sei unzweifelhaft ein Ordensmann und zwar ein Augustiner oder Franziskaner; die Sprache lasse in ihm einen Südteutschen vermuthen, und wahrscheinlich sei der badische Schwarzwald seine Heimath gewesen. Außer dem was der Herausgeber sonst noch über den Inhalt und die Behandlungsweise dieser Predigten sagt, fügen wir noch bei:

Schon die erste Predigt zieht wundersam den Leser an durch den kindlichen ruhigen Geist der darin spricht. Es tritt da kein Eifern, ja nicht einmal ein dringendes Mahnen hervor, sondern mit einfacher Frömmigkeit schwebt und webt die Predigt zwischen altem und neuem Testament und knüpft beide zusammen; und indem sie nur die Seitenwunde „dez zarten

gotes" zu feiern scheint, so weckt sie wohl ohne sich selbst bewußte Absicht inniges Vertrauen und Anschließen zu dem Herrn — wie ein guter Christ ohne es zu wissen und zu suchen durch seinen Umgang erbaut. Schon diese Predigt, die so ruhig und fromm dahinfließt, läßt vermuthen, wie das Volk, dem gepredigt wurde, höchst einfach, brav und fromm war, so daß der Prediger sich wie ein Fluß, den keine große Steine stören und rauschen machen, sich ergehen lassen konnte.

In der zweiten Predigt tritt die vom Herausgeber in der Vorrede bezeichnete Anwendung von Allegorien schon in der Art hervor, daß beinahe die ganze Predigt sich damit beschäftigt, den Heiland in Personen des A. T. vorgebildet darzustellen; er wird hier nachgewiesen als Moses, der seine Schafe in die Wüste treibt; als Urias, der sein Schaf von seinem Brod essen und aus seiner Schüssel trinken läßt; als David, der die Schafe seines Vaters hütete und einen Löwen (den Teufel), einen Bären (das Fleisch), und einen Wolf (die Welt) zerriß; als Jonas, der sich um die Andern zu retten in das Meer werfen ließ; als Jakob, dem die gesprenkelten Schafe zu Theil wurden. Bei der Durchführung des letztern Vergleiches sagt der Prediger: „Sieh, willst du werden ein Schaf des Herrn Jakobs das ist des allmächtigen Gottes, so mußt du die schwarze Haut das ist dein schwarzes und dein sündiges Leben auch abziehen, und mußt grün und gelb werden; das ist daß du dir selber so viel abbrechest an Essen und an Trinken, und an allen Dingen, daß du auch recht grün werdest vor Hunger. Sieh du mußt auch gelb werden; das ist daß du so viel wachest (gewachegest) daß dein Leib recht gelb werde." Es zeigt sich hier, wie es den Anschein haben möchte, nicht sowohl ein Suchen und Erkünsteln von Vergleichungen, als vielmehr die Angewöhnung des Predigers und des Volkes in Allem Aehnlichkeit zu sehen auch da, wo unser nüchterner Verstand keine zu sehen vermag. Weil aber gerade in solchen uns auffallen-

den Allegorien so ganz das einfältige unbefangene Gemüth des Predigers und seiner Zeit hervortritt, so liest man solche unbeholfenern Vergleichungen mit demselben freundlichen Gefühl, mit welchem man Kindern zusieht, wenn ihnen ihre junge Phantasie das Stück Holz im Arm als ein Kind, oder an einer Schnur als einen Wagen unbedenklich vorbildet.

In der dritten Predigt werden die Vergleichungen theilweise sehr treffend obschon nicht sowohl durch die innere Wahrheit, als vielmehr durch die Poesie, welche darin liegt. So wird z. B. Gott mit Moses verglichen, indem Er mit seiner Ruthe, d. i. mit Unglück an den Felsen schlage, an das harte Herz des Sünders; daraus fließet dann das Wasser, die Thränen der Reue.

Da es zu weit führen würde, wenn jede Predigt in ihrer Eigenthümlichkeit auf diese Weise einzeln besprochen würde, so mag nur über die ganze bis jetzt erschienene Abtheilung noch im Allgemeinen Einiges bemerkt werden: Sie zeichnen sich nicht sowohl durch Individualität des Verfassers aus, als vielmehr durch die Individualität der Zeit und Umgebung, woraus sie hervorgiengen. Man hört diesem Prediger in seiner Sprache und Weise mit demselben süßen Vergnügen zu, wie man einem unschuldigen geistreichen Kinde in seiner noch unbeholfenen Sprache zuhört. Dasselbe, was wir schon kennen, vielleicht halb vergessen haben, bekommt neuen Reiz und Eindringlichkeit, wenn wir es in der naiven Sprache dieses Predigers lesen. Wie fromm und anmuthig spricht es z. B. an, wenn er **Dominica IV post pentecosten** sagt:

„Sich du solt dich uber dich selber och erbarmen. dc ist. dc du fur dich legest. wie cranchlichen du sigest geborn. un wie du sigest erzogen. un wie unnuzzelichen du lebest. un wie diche du got der dich hat geschaffen mit dinen sunden hast erzurnet. un gedenche och wie du muzest sterben. un wie du hinder dier must lan. vater un muter. wip un kint. alle dine friunde. ere un gut. un alle dize welte. un gedenche war zu du must werden. un dc du niht enwaist war din sele hinvert. sich swenne du dc ansihest. so mustu dich selber erbarmen. dc du als zerganchlichen

din tage hast fertrieben. un dc du also wider got hast gelebet. un dc gedenchen. dc bringet dier ain ubunge an allen guten werchen. Sich du solt dich uber got och erbarmen. Als wie? da solt du gedenchen an sinen unschuldigen tot. den er durch dich lait an dem hailigen cruce. un dc du im dez nie gedanchetost als du soltost. la dich erbarmen dc in Judas der sin iunger waz ferchofet umbe drizech phenninge. La dich erbarmen. dc in die iuden ze mettizit viengen. un dc si in die naht allesament sclugen un stiezzen. un sin minneclichez antlute ferspiuwen dc in nieman erkennen moht. La dich erbarmen. dc er ze gerihte wart gefuret als ain diep. un dc er da an ain groze sule wart gebunden. un dar an wart gesclagen mit gaizelon. dc dc rosevarwe blut uz sinem zarten libe ran. La dich erbarmen. dc im ain durniniu krone uf sin hopt wart gesezzet. un dc siniu claren ogen im wurden ferbunden. La dich erbarmen. dc er vor dem rihter pilato fertailet wart als ain schäher. un dc er dc hailige cruce uf sinem ruggen muse tragen. un dc er dar an mit scharphen nageln wart genagelt. La dich och me erbarmen. dc im sin hailige site mit dem grulichen sper wart durch stochen. un dc sin hailiger lip wart zerdennet un zerspennet an dem hailigen cruce als ain sait uf ainer liren. un la dich erbarmen dc er an dem hailigen cruce zu sinem vater mit ainer grozen stimme schrap. un sprach. Deus deus meus ut quid dereliquisti me? Er sprach. min got min got wie hastu mih so ferlazen. alder hastu min fergezzen? La dich erbarmen. dc er an dem hailigen cruce starb. un dc sin hailiger licham der erde enphôlhen wart. un dc der himel. un diu erde. diu sunne. un die staine sich über in erbarmeto. un dc der arme sunder sich uber (in) niht wil erbarmen. dc er sinen tot un sin marter welle in sine herze sezzen. sich also soltu dich uber got erbarmen."

Zugleich haben diese Predigten aber auch ein kirchenhistorisches Interesse ihrem Inhalte nach, da sie mehr oder weniger der Ausdruck des kirchlichen Geistes ihrer Zeit sind. Sie stehen auf der einen Seite als ein Zeugniß des gesunden christlichen Geistes da gegen die krankhafte, ich möchte sagen, hysterische Kirchlichkeit, wie sie sich da und dort kund giebt. Der Prediger kennt keine Kirchlichkeit, wo das Christenthum in den Hintergrund tritt. Dann ist aber auch von all dem halbrationalistischen Gefasel oder trockenem Moralisiren so vieler Predigt- und Gebetbücher unserer Zeit keine Spur in vorliegender Schrift zu finden, sondern es haucht einen daraus an ein warmer kräftiger Lebensodem aus einer

frommen gesunden Brust. Der Umstand aber, daß der Verfasser nicht durch besondere Genialität aus der Reihe seiner Zeitgenossen heraustritt, macht eben seine Predigten zu einer um so treuern Probe der Predigtweise seines Zeitalters.

Wie uns eine Kirche aus dem 13. Jahrhundert eigenthümlich gefällt, als das Produkt längst vorübergegangenen Geistes, obschon das Werk nur von Stein ist, so muß uns mehr noch ein Werk aus Gedanken und Worten geschaffen erfreuen, das aus jener Zeit hier wieder frisch und unversehrt an das Licht gestellt wird. Die Sprache ist, wie recht ist und den gesunden Takt des Herausgebers beweist, belassen in ihren kindlichen Worten und Wendungen, zumal sie nach Lesung weniger Seiten jedem Gebildeten fast durchweg verständlich wird. Darum verdient auch dieses Buch die vorzügliche Ausstattung, welche ihm der Herausgeber geben ließ; und dieser verdient unsern vollen Dank und Achtung für die Uneigennützigkeit, mit welcher er dieses schöne literäre und christliche Alterthum dem Publikum übergiebt. Wir sprechen zum Schluß nur noch den Wunsch aus, daß der verehrte Herausgeber recht bald die zweite Abtheilung folgen möge lassen.

α.

III.

Miscellen und kirchenhistorische Nachrichten.

7.

Der Sieg über die Branntweinpest in Oberschlesien.

Die Besiegung der Branntweinpest in Oberschlesien ist eines der denkwürdigsten Ereignisse auf dem Continente und zugleich ein Triumph der katholischen Kirche, welche diesen schweren Kampf unternahm und glorreich bestand.

Der geheime Medicinalrath Dr. Lorinser in Oppeln, welcher sich stets an die Spitze stellt bei Bekämpfung öffentlichen Unheils und sich darum einen hochberühmten Namen errungen hat, giebt uns in einer würdig gehaltenen Schrift (Oppeln bei Weilshäuser 1845) eine medicinische und historische Schilderung dieses großen die Kirche verherrlichenden Ereignisses. —

Wir werden in einer getreuen Relation den Hauptinhalt der Schrift mittheilen.

Um einen Begriff von der Größe des erlangten Sieges über die Branntweinpest in Oberschlesien zu geben, bemerkt der Verfasser, müsse man an die furchtbare Macht des Feindes erinnern, die kaum in einem andern Lande Europas (Irland früher vielleicht ausgenommen) so verderblich als in Oberschlesien gewüthet hat.

Der Verfasser bereiste das benachbarte Galizien, das wegen des Branntweintrinkens sehr verrufen ist, von einem Ende zum andern, und auf dem weiten Wege von Krakau bis an die Grenze der Moldau sind ihm nicht so viele Betrunkene begegnet, als er an einem Sonntage auf der nur drei Meilen langen Straße zwischen Beuthen und Mislowitz taumeln und liegen sah. Wenn jemand bei uns, sagt Lorinser, die tausende hätte zählen können, denen die Berauschung zum täglichen

Bedürfnisse geworden, auch nur die hunderte, die sich auf jedem Jahrmarkt um Sinn und Vernunft gebracht; die civilisirte Welt würde vor diesen Zahlen erschrecken. Bei Hochzeiten stieg der Unfug so hoch, daß öfters das Brautpaar mit allen Gästen vom Altar zurückgewiesen und die Trauung auf einen andern Tag verschoben werden mußte. Bei Kindtaufen gerieth der Täufling nicht selten in Gefahr. Zu allen Zeiten und an allen Orten, bei Nacht und bei Tage, während der Arbeit und der Muße wurde Branntwein getrunken. Nur am Charfreitage, am ersten Tage der drei hohen Kirchenfeste und am Frohnleichnamstage schien die Völlerei von einer kurzen Sabbathruhe unterbrochen zu werden. Das männliche und das weibliche Geschlecht und nicht allein Erwachsene, sondern auch Kinder, waren dem Laster der Trunksucht ergeben. Unter den Aermsten sogar, die selten Brod, niemals Fleisch genossen, und deren gewöhnliche Nahrung aus Kartoffeln, saurem Kohl und saurer Milch bestand, war Branntwein das tägliche und unentbehrliche Getränk. Diejenigen, welche nur so viel tranken, daß sie noch die Besinnung und den Gebrauch der Glieder behielten, wurden kaum als Säufer angesehen. Ueberall im Volke war der Irrwahn verbreitet und die falsche Ueberzeugung eingewurzelt, daß der Branntwein zur Erhaltung und Stärkung des Lebens ein nothwendiges Erforderniß sey, ohne welches der Mensch nicht bestehen, nichts ertragen, nichts vollbringen könne.

Interessant sind die statistischen Mittheilungen des Verfassers über Branntweinproduktion und Consumtion in seinem Regierungsbezirke Oppeln. Im J. 1843 zählte man beinahe eine Million Einwohner des Bezirks mit $^{3}/_{4}$ Katholiken. Im J. 1819 betrug die Menge des versteuerten Branntweins etwas über zwei Millionen Quart (1 Quart = $3,^{05}$ bad. Schoppen), im J. 1825 schon über fünf Millionen, im J. 1830 sieben, im J. 1832 neun Millionen und im Jahre 1839 schon über eilf Millionen Quart. — Aber nach Lorinsers genauerer Berechnung muß der Branntweingewinn im Jahre 1839 nahe an 14,300,000 Quart betragen haben und fortan ist die Summe noch gestiegen.

Nach Verfassers Berechnung wurden durchschnittlich in den letzten 14 Jahren etwa eilf Millionen Quart Branntwein (zu 50% Tralles) alljährlich getrunken, so daß durchschnittlich auf den Kopf 12 Quart Branntwein zu rechnen sind. Im Jahr 1840 soll es in der ganzen preußischen Monarchie 54733 Branntweinschenken gegeben haben, und auf den Kopf 12 bis $15^{1}/_{2}$ Quart Branntwein gekommen seyn, was Lorinser für Oberschlesien vollkommen bestättigt.

Im Jahre 1843 starben 322 Mütter im Wochenbette, unter 40578 Geburten wurden 1211 Kinder todt geboren, welche Unfälle Lorinser vorzüglich dem Branntweintrinken zuschreibt.

Das steigende Laster des Branntweintrinkens und seine physischen und moralischen schlimmen Folgen erregten natürlich die Aufmerksamkeit der Staats- und Kirchenbehörden und man strengte sich an, das Laster zu bekämpfen. Die Polizei wirkte ein, in den Schulen gab man belehrenden Unterricht, man vertheilte unentgeltliche Branntweinschriften, man stiftete Mäßigkeitsvereine, die Kanzelredner und Beichtväter hatten stets eifrig gegen das Branntweintrinken, besonders zu gewissen Zeiten gewirkt. Aber Alles umsonst — denn immer allgemeiner und immer verderblicher riß die Branntweinpest im Volke um sich, bis im verflossenen Jahre ein Umschwung der Dinge erfolgte.

Lorinser sagt: im Allgemeinen hatten alle bisherigen Mühen und äußere Veranstaltungen sich erfolglos gezeigt. Nur ein außerordentlicher Hebel, eine höhere Dynamik, vermochte hier noch rettend zu wirken, und eine solche, man möge sie Nachahmung, Wunder, Begeisterung oder Fanatismus nennen, hat wider alles Erwarten sich in Bewegung gesetzt und ohne verhältnißmäßige Anstrengungen den Riesenfeind zu Boden geworfen.

Binnen sechs Monaten hat in dem polnischen Oberschlesien das Volk sich selbst überwunden, der Monarch vernünftige, zur Sitte und Zucht zurückgekehrte Unterthanen gewonnen und die Kirche einen eben so seltenen als herrlichen Triumph gefeiert.

Wodurch ist nun ein so unverhofftes und folgereiches Ergebniß herbeigeführt worden? Wenn man diese höchst interessante Frage stellt, so erhält man gewöhnlich die richtige aber sehr oberflächliche Antwort, daß die Leute in Folge einer noch niemals dagewesenen Aufregung, deren Träger und Leiter der katholische Klerus gewesen, dem Branntweintrinken abgesagt haben.

Aber von dem Ursprung und Wesen dieser Bewegung, von den Mitteln und Wegen ihrer Fortpflanzung, von dem Umfange und der Bedingung ihrer Wirksamkeit wissen nur Wenige etwas Gründliches zu sagen. Vielen sind darüber die wunderlichsten Gedanken in den Kopf gestiegen und die Klügsten haben die Begebenheit am wenigsten begriffen.

Lorinser schildert den Vorgang folgenderweise.

Der Quellpunkt der heilenden Gnadenströmung ist gegen Sonnenaufgang und zwar in der Gegend zu suchen, wo schon längst der Dämon der Trunksucht seinen Hauptsitz aufgeschlagen und die größten Verheerungen angerichtet hatte. Dort lebt in dörflicher Einsamkeit ein Mann der Sehnsucht und des Gebets, der seit Jahren die gesegnete Wirksamkeit des irischen Capuziners bewundernd und gleichen Segen seinem Vaterlande wünschend, zuerst die neue Botschaft verkündet hat, im guten Vertrauen auf Gott und unter dem Schutze der gnadevollen

Jungfrau, welcher zu Ehren er einen neuen Tempel aus Gaben der Liebe erbaut — der Pfarrer vom D. Piekar, dessen Namen in Oberschlesien allgemein bekannt ist.

Er hatte sich an den Capellan Seeling in Osnabrück gewendet, der im vorigen Jahre bei Mathew gewesen und als dessen Schüler nach Norddeutschland zurückgekehrt war. Der Pfarrer vom D. Piekar wendete die empfangene Lehre unter dem Schilde des Glaubens in Liebe und Einfalt auf die zweckmäßigste Weise an, und wo dieß befolgt wurde, da hat sich der Erfolg durchgängig bewährt.

Im Wesentlichen ist jedoch die religiöse Grundlage, auf welcher zuerst der Pater Mathew, dann der Capellan Seeling und nun jüngst der oberschlesische Clerus die Sache der Enthaltsamkeit gebaut, überall eine und dieselbe geblieben, nur mit dem Unterschiede, daß sie bei der ersten Generation in irischer, bei der zweiten in deutscher, und bei der dritten in slavischer Gestalt sich zu erkennen giebt.

Der Anfang der Umkehrung fiel in die Zeit der vierzigtägigen Fasten, die selbst nichts Anderes als eine Uebung der Mäßigkeit, die Gemüther für religiöse Eindrücke stets empfänglicher macht, und welche, bemerkt der Laie Lorinser, allein hätte hinreichen müssen, der Völlerei ein Ende zu machen, wenn die Kirchenzucht nicht in so großen Verfall gerathen wäre. Günstig wirkte gleichzeitig und erhebend für die Geistlichkeit der öffentliche Aufruf von Seite zweier Gutsherren W. von Döring und des Ludwig von Schmakowski, welche erklärten, daß nur auf geistlichem Gebiete das Uebel ausgerottet werden könne; jede Finanz- und Polizeimaßregel und alle Mittel der Moral und Humanität ohne kirchliche Unterlage würden den fressenden Krebs nicht wegbeizen; deswegen möge die Kirche helfen, wenn die Welt nichts mehr vermag.

Im Monat März hatten in der Nähe vom D. Piekar schon mehrere Pfarrer die Mission eröffnet, zu Ostern war diese in die benachbarten Kreise eingeführt, um Pfingsten unter der slavischen Bevölkerung in vollem Gange begriffen. Es verdient Erwähnung, daß unter den ersten Mitgliedern des Vereins sich einige Geistliche befanden, welche früher selbst als kein Muster der Enthaltsamkeit gegolten hatten.

Mächtigen Beistand leistete der ehemalige Quardian des Franziskaner Klosters zu Chelm am Bug, Pater Stephan Brzozowski, welcher, da ihm dort das russische Unionssystem nicht allzu wohlgefallen, nach Oberschlesien herüber gekommen war, und durch sein Gewand, sowie durch seine Redekraft und ganze Persönlichkeit so hinreißend auf das Volk zu wirken mußte, daß er eben deshalb von dem Pfarrer, bei dem er eine Stätte gefunden und mit Genehmigung der Obrigkeit sich

aufgehalten, öfters ausgesendet und von vielen Geistlichen zur Predigt eingeladen wurde.

Lorinser berichtet, daß die Bekehrung rasch vor sich geschritten sey, denn im Monat April hatte der Pfarrer zu Beuthen schon gegen 5000, der Pfarrer zu Boguschütz 2314 Personen zur Entsagung des Branntweins gebracht; zu Myslowitz waren von 3845 Communikanten 3759 zum Gelöbniß gekommen. Zu Ende des Monats berichtete ein Pfarrer, daß eine völlige Verwandlung in seiner Gemeinde stattgefunden habe. Lärmen und Schwärmen habe aufgehört, der Kirchen- und Schulbesuch zugenommen und letzterer sie fast regelmäßig, seitdem die Kinder nicht mehr von betrunkenen Aeltern zurückgehalten werden. Eintracht und Friede sei in den Familien eingekehrt; bei jeder Gelegenheit danken und erzählen ihm die Leute, wie glücklich jetzt ihre Ehe, wie wirthlich der Mann, wie eingezogen das Weib geworden. Ein anderer Pfarrer schrieb: Nach vielen unermüdeten, aber beinahe vergeblichen Anstrengungen habe ich im glaubensvollen festen Vertrauen auf den Allerhöchsten das neue Werk begonnen. Viele bekannte Säufer haben einen rechten Heroismus in Beherrschung ihrer Natur an den Tag gelegt. Eine Regeneration scheint eingetreten, der häusliche Unfriede mit seinem Gefolge verschwunden zu seyn. Die durch Trunkenheit gegebenen Aergernisse werden öffentlich bereut, Ordnung und Fleiß kehren zurück und hunderte strömen deshalb in die Kirchen, um Gott heiße Thränen der Dankbarkeit für die große ihnen wiederfahrene Wohlthat darzubringen. In der Hälfte desselben Monats hatte der Landrath zu Beuthen der Regierung angezeigt, daß bereits in seinem Kreise die Zahl der Enthaltsamen mindestens 40000 betrage. Unter den Arbeitern habe ein ganz anderes Leben begonnen, und die Herren seien jetzt zufrieden mit ihnen. In der Kreisstadt, wo jährlich gegen 10000 Eimer Weingeist abgesetzt wurden, stehen die Schenken leer und Ruhe sei in den Straßen eingekehrt. Man erblicke in Wahrheit keinen Betrunkenen mehr. Zwei Tage später meldete der Landrath des Rybniker Kreises, daß zu Ostern unter der katholischen Bevölkerung eine fast durchgängige Bekehrung der ärgsten Trunkenbolde bewirkt worden sei. Ein kurzer Zeitraum habe genügt, um 50000 Säufer zu nüchternen Menschen zu machen. Der Magistrat zu Nikolai, wo 4300 Menschen dem Branntwein entsagten, rühmte laut die wohlthätigen Folgen der Enthaltsamkeit. Das Volk, so wird berichtet, ist zum klarsten Bewußtsein gekommen, daß der unmäßige Branntweingenuß die Ursache seiner Armuth und seines Elends, der Räuber seines Glückes, der Zerstörer seiner Gesundheit und seines Lebens und der Weg zu allen Lastern und Verbrechen war. Jetzt bedauern Alle, die sich von der Trunksucht befreit haben, daß sie nicht früher zur Entsagung angeleitet wurden. An Arbeitstagen geht

jeder seinen Geschäften nach, die Sonn- und Feiertage werden ruhig in der Kirche und zu Hause zugebracht. Wochen- und Jahrmärkte gehen ohne Exceß vorüber. Seit zwei Monaten ist keine Kriminaluntersuchung vorgekommen, während in den vorausgegangenen 4 Monaten zehn dergleichen einzuleiten waren. Die Schenkhäuser sind leer von Gästen, aber auch die polizeilichen Gefängnisse.

In der Nähe von Nikolai waren in einer Landgemeinde von 1900 Communikanten 1835, und unter diesen sogar ein Branntweinbrenner und alle christlichen Schenkwirthe, bald auch in einem andern Dorfe sämmtliche Communikanten, 2669 an der Zahl, dem wachsenden Vereine beigetreten unter besonders feierlicher Begehung des Dankfestes. Am Tage desselben zog die ganze Gemeinde unter Lobgesängen und von zwei Musikchören begleitet in großer Prozession auf einen Berg mit einer Kapelle, worin der solenneste Gottesdienst abgehalten wurde, und alle nebst den Tausenden, welche aus der Umgegend herbeigeströmt waren, verlebten fast den ganzen Tag in freudiger Andacht, zuletzt mit einem weithin schallenden Te Deum Gott allein die Ehre gebend. In den Monaten Mai und Juni zog die Strömung der Bekehrung immer weiter nach Norden und Westen, die Kreise Jost-Gleiwitz, Groß-Strehlitz und Rosenberg zur Rechten und die Oderkreise Ratibor, Cosel und Oppeln zur Linken fast zu gleicher Zeit befruchtend. Ueberall mit gleichem glücklichem Erfolge; nur gelang die Bekehrung viel leichter auf dem Lande und unter den Slaven als in den Städten und bei den Deutschen. Ja es scheint, als ob der Erfolg sich überall nach den Graden der sogenannten Bildung gerichtet habe. Von den Handwerkern und ihren Gesellen, die zum Theil aus Fremden bestehen, ist in einigen Städten nur ungefähr die Hälfte gewonnen worden; noch viel geringer ist die Theilnahme unter den Beamten gewesen, und an den gelehrten Schulen ist die Sache spurlos vorüber gegangen. Dagegen erreichte in den einzelnen Landgemeinden die Zahl der Entsagenden fast die der Communikanten und in vielen blieb von diesen auch nicht einer vom Gelöbniß zurück. In Dörfern selbst, die früher durch Excesse der Trunksucht berüchtigt waren, wurde die Vertreibung des Branntweins jetzt wie eine Ehrensache angesehen und manche Gemeinde wollte einen Branntweintrinker nicht ferner in ihrer Mitte dulden. Ordnung und Friede waren eingezogen und zu den früher so häufigen Mißhandlungen schien alle Veranlassung verschwunden zu sein.

Lorinser erzählt, daß sogar ein alter Chirurgus bei ihm gewesen sei, welcher Beschwerde führte, daß ihn die Enthaltsamkeit zu Grunde richte, da nach dem gänzlichen Aufhören der sonst so gebräuchlichen vorgefallenen blutigen Schlägereien keine Verwundungen, Contusionen ꝛc. mehr vorkommen, keine Befundscheine mehr auszustellen seien. Lorinser

sagt: es wäre zu weitläufig, auch nur die merkwürdigsten Fälle von Selbstüberwindung und alle die ergreifenden Thatsachen anzuführen, die an so vielen Orten bei der Einführung der Enthaltsamkeit stattgefunden haben. Mir ist nichts Merkwürdigeres erschienen, als die ernste Begeisterung, mit welcher die slavischen Landleute zu den Altären sich gedrängt, die innige Andacht, die sie bei Dankfesten gezeigt und die gewissenhafte Treue, die sie alsdann in der ersten und schwersten Zeit (während der Aerndte) bewiesen haben. Auf allen Gesichtern schien sich nur ein Gedanke auszusprechen: Gott und die heilige Jungfrau will es so haben!

Lorinser erzählt eine in der That merkwürdige Thatsache in Bezug der Ueberwindung einer großen Versammlung, welche am Feste von Mariä Geburt auf dem St. Annenberg abgehalten wurde. Sie wurde von mindestens 10,000 Personen besucht, und in sämmtlichen Schenken wurden nur 2¾ Quart Spirituosa und zwar an östreichische Unterthanen verkauft.

Gegen Ende des Juni war in sämmtlichen zur Rechten der Oder gelegenen Kreisen die Mission beinahe vollendet. In einem Berichte des Regierungsrathes Ewald, der die Kreise bereiste und sich genaue Kenntniß von Allem verschaffte, heißt es:

„Die Erscheinung ist in der That großartig. Die Schenken stehen leer, und an den Wochen- und Jahrmärkten herrscht völlige Ruhe und Ordnung. Keine Trunkenen, deren sonst viele auf dem Wege und in den Gräben lagen, sind jetzt dort anzutreffen; das wilde Geschrei hat aufgehört; Hochzeiten haben in aller Stille und ohne Branntweingenuß stattgefunden. Arbeitervereine schließen diejenigen von ihrer Gemeinschaft aus, die nicht dem Branntwein entsagen; Hütten- und Grubenaufseher wie Gutsherren rühmen den Fleiß, die Ordnung und Folgsamkeit derer, die das Gelöbniß abgelegt haben. Da, wo dieß bereits seit Wochen oder Monaten geschehen ist, kommen die Weiber zu den Geistlichen und danken für die Wohlthat, die ihnen und ihren Männern widerfahren, weil jetzt Freude im Hause und Arbeitsamkeit eingekehrt sey. Oft genug schließen sich ihnen auch Männer an, zufrieden, daß sie jetzt ihren Arbeitslohn nützlich verwenden, ihren Hausstand regeln und verbessern können; ja sie machen sogar den Geistlichen Vorwürfe darüber, daß nicht schon vor 10 Jahren Gelübde abgefordert wurden. Sogar Erzsäufer haben bisher die harte Probe und Verlockungen aller Art glücklich überstanden, ohne wieder zum Branntwein zu greifen. — Das große und folgenreiche Ereigniß hat mit Recht die Aufmerksamkeit aller Welt auf sich gezogen, und Jedermann in Erstaunen gesetzt. Ja der Klerus Oberschlesiens ist von dem, die kühnsten Hoffnungen weit übersteigenden Erfolge seiner Bemühungen selbst höch-

lich überrascht, da er sich eine solche Macht über die Gemüther des Volkes kaum zugetraut und darum erst nach langem Zögern und mit großen Zweifeln zu den ersten Versuchen geschritten ist."

Nach Lorinsers Berichte sind im ganzen Regierungsbezirke Oppeln schon über eine halbe Million Einwohner dem Enthaltsamkeitsverein beigetreten.

Der Verein dehnt sich immer weiter aus und hat schon in südöstlicher Richtung das Gebiet von Krakau, von Galizien, Oestreichisch-Schlesien, Mähren und Ungarn erreicht. Bald wird man die Enthaltsamen nicht mehr nach Hunderttausenden, sondern nach Millionen zählen.

Es ist merkwürdig, daß die Slaven so leicht für den Enthaltsamkeits-Verein zu gewinnen sind, während die Deutschen sehr geringe Empfänglichkeit dafür zeigen, ja ihn von sich abweisen. Nur die Stadt Ratibor und der benachbarte Kreis Leobschütz sind beigetreten, nachdem sie mit aller Macht eines beredlen Geistlichen hingerissen wurden.

Lorinser sucht den Grund in der leichten Beweglichkeit des Gemüthes bei der slavischen Nation, die einem lebendigen und begeisternden Eindruck leichter weiche, während die Deutschen schwerer beweglichen Gemüths, und daher nicht leicht hinzureißen sind.

Der berühmte Mann mag Recht haben, wenn er die fragliche Erscheinung medicinisch auf diese Weise erklärt, in welcher Beziehung man auf die gesammte physische und psychische Organisation des deutschen Volksstammes hinweisen könnte; allein es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Branntweinpest bei den Deutschen eben so vollständig zu besiegen ist, als bei den Slaven, und deßhalb muß ein tieferer Grund aufgesucht werden, wenn es sich um die Frage handelt, woher es wohl komme, daß in der Kirchenprovinz Schlesien die deutsche Bevölkerung von der slavischen hinsichtlich der Verbannung des Branntweingenusses so sehr beschämt wird. Auf dem theologischen Standpunkte sehen wir den Grund hauptsächlich in der von Lorinser erwähnten Thatsache, daß das slavische Volk den lebendigen und angestammten katholischen Glauben, trotz aller Ungunst und Mühe, die ihm denselben entreißen wollten, als sein höchstes Kleinod sich bewahrt habe, und daß es vermöge seiner Sprache von dem Gifthauch der schlechten deutschen Presse noch wenig oder gar nicht berührt worden sei, während hingegen in Deutsch-Schlesien das religiöse Leben und der kirchliche Sinn aus wohlbekannten Gründen immer mehr in Verfall geriethen. In Ratibor erlangte die Enthaltsamkeitssache einen besondern Aufschwung durch den zur Firmung gekommenen Herrn Weihbischof, während die dortigen Katholiken länger als seit 100 Jahren gar keinen

Bischof mehr gesehen hatten. Es verdient ferner der von Lorinser angeführte Umstand volle Beachtung, daß diejenigen schlesischen Geistlichen, welche in Bekämpfung des Branntweins die größten Erfolge errangen, gerade dem Theile des Klerus angehören, der in den früheren schlesischen Wirren sich am strengsten an die kirchliche Vorschrift gehalten und den festesten Sinn bewiesen hat. Nach diesen Bemerkungen wird man unschwer errathen, was wir für die Hauptursache halten, warum das religiöse Element in Polnisch-Schlesien sich so außerordentlich wirksamer bewies, als in Deutsch-Schlesien; von einer näheren Beleuchtung wollen wir aus Rücksichten abstrahiren.

Inzwischen war der Sieg über die Branntweinpest auch in Oberschlesien nicht ohne Schwierigkeiten zu erringen, denn die Predigt ist nicht überall mit Wohlwollen aufgenommen oder mit Beifall begrüßt worden. Das Volk Israel, in dessen Besitz sich eine namhafte Zahl von Brennereien, Liqueurfabriken und Branntweinschenken befand, erhob zuerst und mit der sichersten Ahnung des kommenden Erfolges ein Zettergeschrei; auch die christlichen Destillirer und Schenker waren sehr böse über die Vorgänge; die meisten Gutsbesitzer mit ihren reichen Kartoffelfeldern, mit ihren Brennapparaten, ihren verpachteten reichzinsenden Schenkstätten machten ein saures Gesicht. Vorzüglich im Beginn und in den Kreisen, die dem Ursprungsorte des Vereins am nächsten lagen, wurde die Botschaft des Heils mit Befremden und Mißtrauen, ja mit Bestürzung und Erbitterung empfangen. Indessen muß bemerkt werden, daß manche Personen aus den am meisten benachtheiligten Ständen und Klassen die Sache edelmüthig beurtheilten und unterstützten, indem sie mit großen Geldopfern erklärten, daß sie keine Leute in ihre Dienste nähmen, welche dem Verein nicht beigetreten wären.

Interessant ist, was Lorinser über die Folgen des plötzlichen Unterlassens des Branntweintrinkens bemerkt.

Mit besonderer Aufmerksamkeit, sagt er, habe ich zu beobachten und auch von andern zu erfahren gesucht, welche Wirkungen das plötzliche Unterlassen des Branntweintrinkens in dem Gesundheitszustande mehrerer Säufer hervorgebracht habe, besonders solcher, deren feste Nahrung fast allein oder hauptsächlich aus Kartoffeln bestand. Vor einem Jahre hätte ich noch nicht zu widersprechen gewagt, wenn ein Mann von ärztlicher Erfahrung mit der Prognose hervorgetreten wäre, daß durch die gänzliche Enthaltsamkeit von Branntwein in Oberschlesien viele Menschen in Nervenschwäche, Zittern und Wahnsinn verfallen, manche wohl das Gelöbniß mit dem Tode bezahlen würden. Nur der Gedanke, daß diese Nachwehen der Trunksucht, theils von selbst vorübergehen, theils auch geheilt werden können und am Ende ein Sterben

im Zustande der Nüchternheit immer noch einem plötzlichen Tode in der Trunkenheit vorzuziehen sei, vermochte mich einigermaßen noch zu beruhigen. Jetzt aber muß ich unumwunden bekennen, daß meine Befürchtungen nicht in Erfüllung gingen. Und daß dieß nicht geschah, erhöht bei mir noch mehr das Wunderbare des Ereignisses und beweist in jedem Falle, welche große Macht eine ächte Begeisterung selbst auf die Natur und Gewohnheit des Körpers zu üben im Stande ist. Zwar sind nicht alle verschont geblieben von Reactionen des Nervenlebens, dem die gewohnte tägliche Reizung so plötzlich entzogen wurde; allein diese Krankheitserscheinungen haben sich im Ganzen so selten ereignet, daß sie kaum in Betracht zu ziehen sind.

Kein Einziger starb nach dem Wissen Lorinsers an den Folgen der Enthaltsamkeit.

Von einem argen Säufer erzählt er, daß er nach abgelegtem Gelübde von stärkerm Zittern als je ergriffen und bald auch von so brennender Begierde zum Branntweintrinken befallen wurde, als ob ihn eine unwiderstehliche Gewalt in die Schenke fortreißen wollte. Mehremal auf dem Wege dahin kehrte er doch jedesmal wieder um. Am achten Tage wurde der Drang so heftig, daß der Arme bereits auf der Schwelle des Wirthshauses stand. Auch dießmal gewann er den Sieg über sich selbst, und am neunten Tage war er von jeder Versuchung befreit und zugleich von seinem Zittern vollständig geheilt. Der tapfere Streiter ist jetzt ein glücklicher Mensch geworden.

Nach Lorinsers Versicherung hat sich keine dauernde Stumpfheit der Sinne, noch eine dauernde Abnahme der Empfindung und Bewegung im Nervensystem eingestellt; auch die Ernährung hat kein bleibender Nachtheil getroffen, sondern im Gegentheil haben sich Nervenleben und Ernährung in der Folge lebhafter und kräftiger ausgewiesen.

Der Kampf gegen die Branntweinpest ist von der kathol. Geistlichkeit ausgegangen und der Sieg über dieselbe ist ein hoher Triumph der Kirche. Von Anfang bis zu Ende ist die Bewegung gegen die Branntweinpest eine religiöse geblieben und hat in kurzer Zeit ihr Ziel erreicht, gegen alle menschliche Voraussicht und Erwartung, ohne geistigen und physischen Zwang, ohne Beihilfe einer Obrigkeit und trotz alles Widerstandes, den ihr das Mißtrauen und der Eigennutz, der Spott und die Bosheit, die Schwäche und Unentschlossenheit der Menschen entgegengesetzt. Man darf also nicht darüber erstaunen, wenn das wunderbare Werk vom Volke als ein göttliches betrachtet und zunächst der mütterlichen Fürbitte zugeschrieben, die Mutter selbst aber als wahre Stifterin des Vereins angesehen wird. — Der größte Theil der Geistlichkeit betrachtet mit dem Volke den errungenen Sieg über

einen so viel Elend und Noth schaffenden allgemeinen Feind als eine Gnade von Gott, als ein Werk der ewigen Macht und Barmherzigkeit, eine Fügung der göttlichen Liebe und Vorsehung. Lorinser sagt: der Rationalist wird diese wunderbare Bekehrung, welche ein unerhörtes Ereigniß in der Menschheit ist, entweder aus thierischem Instinkte, welcher bei dem Volke über einmal gegen den Eckel und Abscheu erregenden Branntweingenuß erwacht sei, oder aus verständiger Ueberlegung, daß der Branntwein ein schädliches und entehrendes Getränk sei, zu erklären suchen. Doch können weder der Instinkt oder das Naturgefühl, noch der Verstand oder das verständige Ueberlegen ein ganzes Volk zu so rascher und entschiedener Entsagung hinreißen, sondern hier sei offenbar eine religiöse Idee, welche das menschliche Gemüth wunderbar ergriffen, die Ursache der Bekehrung. Er sagt ferner: bei dem Ereignisse, worüber ich schreibe, kam es einzig darauf an, den Willen der Menschen durch die Kraft der Religion in einer bestimmten Richtung zu einem festen Entschlusse zu bringen. Dazu hatten alle frühern Mittel, selbst die religiösen, sich zu schwach gezeigt; es mußte eine außerordentliche Hülfe kommen und eine viel kräftigere Steigerung des Willens eintreten, wenn der Gedanke jemals zum Entschlusse und dieser zur That wirken sollte. Auf welche Weise hätte aber der Zweck wohl anders und besser erreicht werden können, als dadurch, daß der menschliche Wille mit dem göttlichen und dieser sich mit jenem verband? — Dieß ist geschehen und vermittelt worden durch Priester und Glieder der Kirche, die fest an der Ueberlieferung und den Verheißungen haltend, im beständigen Besitze jener geistigen Dynamik geblieben ist, deren mächtigste Hebel der Glaube, das Gebet und die Fürbitte sind.

Wir schließen unser Referat mit den Worten des Pater Mathew: „Dem Pater Mathew wird die große und heilsame Volksbewegung zum Verdienste gerechnet; aber meine Freunde, wenn ihr etwas nachdenket, werdet ihr erkennen, daß diese Bewegung ursprünglich von Gott kömmt, der den Pater Mathew nur als Werkzeug gebraucht, und daß auch noch tausend andere Menschen und selbst diejengen, welche bewegt werden, unter Gottes Anregung und Beistand dazu beitragen."

Der Staatsmann wird aus dieser Schrift viel Belehrung schöpfen können, indem sie ihm die außerordentlichen Mittel nachweist, welche in dem menschlichen Gemüthe liegen, und die nur die begeisternde Religion mächtig genug ist, zu erwecken und aufzuschließen. Er wird also die Religion, die Kirche und den Priesterstand als mächtige Hebel zur Veredlung, Versittlichung und Beglückung der Menschheit achten und ehren. Aber auch die Geistlichkeit, die hohe wie die niedere, kann recht sehr viel aus vorliegender Schrift lernen, und von ihrer Seite hauptsächlich verdient dieselbe eine ganz vorzügliche Berücksichtigung, weil sie

beweist, wie unendlich segensreich sogar ein einzelner Dorfpfarrer wirken kann, wenn er seine Stellung begreift und unter dem Beistande Gottes sich bemüht, seiner hohen Aufgabe zu entsprechen.

8.

Ueber die spanische Inquisition nach dem 18. Hauptstücke des Werkes von Dr. Hefele: der Cardinal Ximenes 2c.

Es geschieht oft, sagt Herr Hefele, daß ein und dasselbe Wort zwei zwar ähnliche aber doch wieder bedeutend verschiedene Dinge bezeichnet, wobei stets die Gefahr nahe liegt, daß die Gleichheit des Ausdruckes die Verschiedenheit des Gegenstandes allmählig im Bewußtseyn verwische. So erging es in der That mit dem Worte Inquisition, welches zunächst ein kirchliches Glaubensgericht andeutend, später aber für eine Staatsanstalt gebraucht wurde, die wegen ihrer wahren oder vermeintlichen Härte ein Schrecken Europas geworden ist.

Daß ein kirchliches Glaubensgericht von Anfang an unter den Christen bestanden habe, unterliegt keinem Zweifel, aber eben so gewiß ist, daß in den ersten Zeiten die Strafen für Ketzerei nur kirchliche und geistliche waren, ohne alle bürgerliche Wirkung. Namentlich mußte der hartnäckig Irrende mit völliger Ausschließung aus der Gemeinschaft, der Excommunikation oder dem Banne belegt werden, wenn die Kirche nicht ihren eigenen Begriff als Bewahrerin der göttlichen Lehre vernichten wollte.

Anders stellte sich die Sache, als Kaiser Constantin Staat und Kirche in Verbindung gebracht und ersterem selbst großentheils christliche Einrichtungen gegeben hatte. Jetzt erschien nämlich der Kaiser zugleich als Schützer und weltlicher Arm der Kirche, welcher es darum für nöthig erachtete, die der Kirche Gefahr drohenden Häretiker durch das Exil und dergleichen unschädlich zu machen. Zu solchen, den ersten bürgerlichen Strafen der Ketzerei hatte der Kaiser doppelten Grund, sofern er a. die Kirche, deren erster Sohn er war, für die Zukunft vor ihren erklärten Feinden schützen, und b. eben durch Entfernung dieser Unruhestifter auch die Ordnung und Ruhe im Reiche erhalten mußte, welche, so oft Religionsstreitigkeiten ausbrechen, immer gestört wird.

Härtere Strafen als Verbannung wurden zuerst von den Arianern, als ihre Glaubensgenossen, die Kaiser Constantius und Valens auf dem Throne saßen, gegen die Katholiken verhängt; z. B. Einkerkerung, Ersäufung und andere Gewaltthaten. Gegen blutige Verfolgungen und Strafen erhoben alle großen katholischen Bischöfe und Päbste ihre Stimmen; auch Augustinus war dieser Ansicht, obschon er sonst den Gebrauch der Gewalt gegen Ketzer als Correctivmittel nicht mißbilligte. Die Kaiser Theodosius II und Valentinian III sahen die Häretiker als Verbrecher gegen den Staat, seine Ruhe und Sittlichkeit an und schlossen sie deßhalb von Ehrenämtern, von Erbschaftsrecht und andern bürgerlichen Gerechtsamen aus, belegten sie aber nicht mit blutiger Strafe.

Obschon im Mittelalter Staat und Kirche in eine noch engere Verbindung getreten waren, und vom theokratischen Standpunkt aus jeder Häretiker als Majestätsverbrecher betrachtet wurde, so sprachen sich doch noch viele Kirchenlehrer z. B. der hl. Bernhard, und die spanischen Gesetze gegen die Todesstrafe der Häretiker aus. Dagegen äußert sich schon in einer späteren Zeit Thomas von Aquin also: die Fälschung der Lehre sey viel schlimmer als die des Geldes, und darum gewiß eben so strafbar. Aber um Irrende zu gewinnen, erkläre sie die Kirche nicht sogleich als dem Banne verfallen, sondern erst wenn der Häretiker ein- oder zweimal gewarnt nicht ablasse, dann excommunicire sie und übergebe ihn dem weltlichen Arm, damit er nicht auch die gesunden Glieder anstecke, vielmehr durch den Tod unschädlich werde.

Das Urtheil, ob Jemand ein Häretiker sey oder nicht, stand von Anfang an und zwar von dem Apostel Paulus an den Bischöfen und Synoden zu, bürgerliche Strafen aber wurden seit Constantin über Ketzer verhängt. Noch kommt aber der Name Inquisition nicht vor, bis im tieferen Mittelalter eigene Gerichtsstellen und Behörden zur Untersuchung und Bestrafung der Häresie aufgestellt wurden. Die erste Veranlassung zu solchen ergab sich im 11. und 12. Jahrhundert, wo Sekten verschiedener Art bereits alle Klassen der Gesellschaften anzustecken drohten; doch ward noch kein besonderer Gerichtshof desfalls angeordnet, obgleich man schwere Strafen gegen die alle Sittlichkeit und Ordnung untergrabenden Häretiker verhängte. Gleich strenge bürgerliche Strafen wurden unter Zustimmung der Bischöfe und des Kaisers Friedrich Barbarossa unter Lucius III auf einer Synode zu Verona gegen die damaligen Häretiker beschlossen mit der weitern Anordnung, daß die Bischöfe unter Beizug von eigens dazu bestellten Männern regelmäßig ihre Sprengel visitiren und nach den Häretikern forschen sollten, wie auch die weltlichen Beamten angewiesen wurden, überall Hilfe zu leisten und die Strafe zu vollziehen bei Verlust ihrer Aemter und Würden u. s. w. Dasselbe verordnete auch das IV Lateranconcil

unter Innocenz III im Jahr 1215. Indessen waren es die bekannten abscheulichen Albingenser Sekten, die selbst päbstliche Legaten ermordeten und aller Bekehrung widerstanden, die die eigentliche, aber noch kirchliche Inquisition zur Folge hatten.

Die deßfallsigen Anordnungen auf der großen Synode zu Toulouse vom Jahr 1229 sind bekannt; übrigens waren auch hier nur die bischöflichen Gerichte thätig. Kaiser Friedrich II führte in seinen italischen Staaten gleich bei seinem Regierungsantritt die Inquisitoren ein, und verhängte sofort die Todesstrafe über starrsinnige Häretiker. Nun waren es vorzüglich die Dominikaner, welche man zu dem Geschäfte der Aufsuchung, Bekehrung oder Aburtheilung der Ketzer aufstellte, da, wie es scheint, den Bischöfen die Sache zu beschwerlich fiel. Namentlich geschah dieß unter Innocenz IV (1243—54). Natürlich erhoben sich solche bischöfliche oder Dominikaner-Gerichte erst nur in jenen Gegenden, wo verderbliche Sektirer sich öffentlich hervorthaten und der Bekehrung sich hartnäckig widersetzten, wie z. B. im südlichen Frankreich, Italien und Spanien; erst später in andern Staaten. In der pyrenäischen Halbinsel war die kirchliche Inquisition in Aragonien, Castalien, Navarra und Portugal in dieser Zeit errichtet, verlor sich aber um die Mitte des 15. Jahrh. in Castalien wieder, so daß bedeutende Klagen sich erhoben, daß die Religion von Häretikern und Juden verhöhnt werde.

Dieses Castilien aber sollte nun der Ausgangspunkt einer neuen, d. i. der Staatsinquisition werden, wozu die Uebermacht der Juden daselbst und in Spanien überhaupt die nächste Veranlassung gab. Alle Synoden in Spanien von der ersten bekannten zu Eliberis (303—13) bis auf diese Zeiten hatten sich mit dem Verhalten der Christen gegen die Juden beschäftigt und eine Reihe von Canonen aufgestellt, die aber vielfach unzureichend sich zeigten, dem jüdischen Einfluß zu begegnen. Man hatte nämlich unter der westgothischen Herrschaft die Juden durch allerlei Mittel zur Annahme des Christenthums geführt; allein sie benützten die äußeren Vortheile, welche dieser Wechsel in seinem Gefolge hatte, blieben dagegen in ihrer Denk- und Handlungsweise Juden wie zuvor. Mit diesen Scheinchristen hatte die spanische Kirche viel zu schaffen und nicht minder der Staat, indem sie stets zu Revolutionen sich geneigt zeigten. Seit der Herrschaft des Islams in Spanien gewannen die Judenchristen wie die eigentlichen Juden große Freiheiten, gelangten zu Reichthum, Macht und Würden. Wenn es auch bei den Glaubenskämpfen der Spanier gegen die Mauren den Juden vielfach schlimm erging, indem die spanischen Ritter in ihnen nicht weniger gefährliche Gegner des Christenthums erblickten, so war es doch die christliche Geistlichkeit, welche solche blutige Angriffe mißbilligte und

abwehrte. Nichtsdestoweniger wußten sich die Juden nach und nach in viele öffentliche Stellen und Dienste einzudrängen, nicht selten von den Fürsten unterstützt. Durch ihr Geld und ihren sonstigen Einfluß errangen sie sich bedeutende Vorrechte vor den Christen, so daß schon im 14. Jahrhundert die Cortes und Synoden darüber Klagen führten und einzelne Volksauflänfe die üble Stimmung des Volkes darüber kund gaben.

Noch gefährlicher aber als die wirklichen Juden waren die scheinbar zum Christenthum Bekehrten, deren Zahl seit der Judenverfolgung im 14. Jahrhundert ungeheuer zugenommen hatte. Rissen jene schon einen großen Theil des Nationalvermögens und des spanischen Handels an sich, so bedrohten letztere eben so sehr die spanische Nationalität wie den christl. Glauben, indem diese verkappten Juden einerseits in eine Menge geistlicher Aemter, selbst auf bischöfliche Stühle sich einschlichen, andererseits zu hohen bürgerlichen Ehren gelangten, in alle adelichen Familien hinein heiratheten und alle diese Verhältnisse sammt ihrem Reichthum dazu benützten, um dem Judenthume den Sieg über die spanische Nationalität und den christlichen Glauben zu verschaffen. Selbst die Cortes vom Jahr 1812, welche die Inquisition gesetzlich aufhoben, erklärten, daß die Judaisten damals ein Volk im Volke gebildet hätten. Daß zudem die Proselytenmacherei der Juden in Spanien zur Zeit Ferdinand des Katholischen einen sehr hohen Grad erreicht hatte, ist eine allgemein zugegebene Thatsache. Die drohende Gefahr erkannten am Ende Laien und Cleriker und waren überzeugt, daß von Seiten der Regierung etwas geschehen müsse, weßwegen wiederholt Gesuche an Ferdinand und Isabella um Vorkehrungen gegen die verkappten Juden eingelaufen sind; und gegen diese wandte sich nachmals die Inquisition, nie aber (was wohl zu merken ist) gegen die eigentlichen Juden; denn der ungetaufte Jude konnte so wenig als der ungetaufte Maure je vor die Inquisition gestellt werden, sondern nur die Rückfälligen aus beiden Nationen.

Erst versuchten die spanischen Herrscher, Ferdinand und Isabella, in Verbindung mit Bischöfen, Ordens- und Weltgeistlichen auf alle mögliche Weise, schriftlich und mündlich die Verführten zum Glauben zurückzuführen und zu wahren Christen zu bilden. Allein die bestgemeinten Bemühungen scheiterten an der Verschlossenheit der Judaisten. Ja, statt Besserung, erschien eine bittere und beißende Schrift gegen die Herrscher wie gegen das ganze Christenthum, welche für die Häretiker schlimme Folgen hatte; denn nun wurden königl. Inquisitoren für Sevilla aufgestellt.

In diesem Schritte sehen wir die Staatsinquisition sich erheben, deren Diener nicht als kirchliche, sondern als Staatsdiener, sie mochten Cle-

riker oder Laien sein, anzusehen sind, indem sie Anstellung und Instructionen vom Fürsten erhielten. Gegen dieses Institut erhoben sich stets die Kirchenoberhäupter und noch mehr gegen die Härte, welche namentlich die ersten Inquisitoren sich zu Schulden kommen ließen, namentlich Sixtus IV wiederholt; ja dieser Pabst warnt in einer Bulle vom 2. Aug. 1483 kräftig und schön vor zu großer Strenge, nimmt die reuig von der Häresie Zurückkehrenden in seinen Schutz, verlangt für sie Verzeihung, auch wenn die Gnadenfrist bereits verstrichen sei und fordert die Herrscher auf, solche Reuige künftig in dem ruhigen Besitz ihres Vermögens zu belassen.

Einen größeren Geschäftskreis erhielt die Inquisition nach der Eroberung von Granada, als die Regierung sämmtliche Juden, die sich nicht taufen lassen wollten, aus dem Reiche verbannte. Es geschah dieses aus dem Grunde, weil man anders des Judaismus nicht los werden zu können glaubte und die Proselytenmacherei der Juden befürchten ließ, daß nicht allein Judenchristen (Maranos) sondern auch alte spanische Christen ins Judenthum hinübergezogen werden. Die Juden beschleunigten ihre Austreibung und veranlaßten manche Härten gegen sich durch viele unüberlegte Handlungen und Ausbrüche ihres Zornes, so daß am Ende Alles gegen sie sich erhob, und keine listigen oder käuflichen Mittel ihr Schicksal mehr zu wenden vermochten.

Ein gleiches Schicksal traf die Mauren, und bereits aus denselben Ursachen. Auch von diesen ließen sich zum Scheine viele taufen, um in Spanien bleiben zu dürfen. Diese getauften Mauren nannte man Moriskos. Doch — diese Dinge sind allgemeiner bekannt; eben so wird es allmälig von den neuesten Geschichtsforschern anerkannt, daß die spanische Inquisition nicht kirchlichen sondern staatlichen Charakters war, was Herr Hefele durch eine Reihe von Beweisen darlegt und durch das Urtheil neuerer Historiker erhärtet. Dagegen bestehen noch die sonderbarsten Ansichten über die Beschaffenheit und die Härten dieser Institution. Und darüber theilt uns der Herr Verfasser manche sehr beachtenswerthe Bemerkungen mit, nicht um der Inquisition selbst das Wort zu reden, sondern um ein richtiges Urtheil über sie vorzubereiten und den Geschichtsmachern Winke zu geben, ihre Entstellungen und Verkehrtheiten in Hinkunft zu vermeiden und gerecht zu werden in ihrem Urtheil über vergangene Zustände und Einrichtungen, zumal da auch der Protestantismus ganz gleiche, wo nicht schwerere Strafen über Häretiker verhängte als die Inquisition in Spanien.

Der Herr Verfasser führt sofort eine Reihe von Ursachen an, aus denen es klar wird, daß man die Inquisition überhaupt und die spanische insbesondere bisher nicht allein unhistorisch auffaßte und beur-

theilte, sondern auch in übertriebener Härte und Schauderhaftigkeit darstellte. Herr Hefele sagt ganz richtig:

1) Man beurtheilt dieses Institut häufig nach den Grundsätzen des 19. statt denen des 15. und 16. Jahrhunderts, und darum nothwendig ungerecht. Während man seit etwa hundert Jahren vielfach geneigt ist, gerade in den Irr- und Ungläubigen aller Art die gebildetsten und edelsten Staatsbürger zu erblicken, beruhte ganz im Gegentheil die Inquisition auf der mittelalterlichen Ansicht, daß Abirrung von der Religion ein Majestätsverbrechen und nur der Bekenner der Staatsreligion ein sicherer, des Vertrauens würdiger Staatsbürger sei. Es ist natürlich, daß der Vertreter des einen Standpunktes Erscheinungen, die auf dem andern gewachsen sind, unmöglich unparteiisch würdigen kann, wenn er sich nicht bei Fällung seines Urtheils aus seiner Zeit heraus in die andere und in ihre Anschauungsweise zu versetzen vermag. Solches thut jeder wahre Historiker; aber gerade die Inquisition ist am meisten eben von Jenen besprochen und am häufigsten von Solchen geschildert worden, die statt Untersuchungen blos Phrasen, statt Forschungen blos Behauptungen, statt objectiver Beurtheilung nur romanhafte Schilderungen gaben und den Abmangel des Wissens durch freisinnige Floskeln zu ersetzen versuchten. Leute dieser Art bedenken freilich nicht, daß der Grundsatz: cujus est regio, illius est religio, auf welchem die ganze staatliche Inquisiton beruht, in alter Zeit völlig allgemein anerkannt und so wenig bestritten war, daß ihn namentlich die Protestanten besonders vertheidigt und praktisch durchgeführt haben. Herr Hefele weist dieses an mehreren Fällen nach, und schließt ganz gut: Gewiß, es gab und giebt mehr Inquisitoren, die den Namen nicht führen, als solche, die sich aufrichtig nach ihrem Geschäfte benannten.

2) Weiter vergißt man bei Beurtheilung der Inquisition gar häufig, daß überhaupt das Strafrecht jener Zeit viel härter und blutiger war, als das des 19. Jahrhunderts. Manches Vergehen, welches jetzt mit geringer Buße gepönt wird, mußte damals durch Blut gesühnt werden, und noch ist die peinliche Halsgerichtsordnung Karls V vom J. 1532 der sprechendste Zeuge von der strengen Criminaljustiz jener Zeit. Auch nach diesem Strafcodex war z. B. die Lästerung Gottes und der heil. Jungfrau mit einer Strafe an Leib, Leben und Gliedern, belegt (§. CVI.); der Päderast und Sodomit mit Feuer; der Zauberer mit Todesstrafe; Falschmünzerei mit Verbrennung; Verfälschung in Maas und Gewicht nach Umständen mit Hinrichtung; wiederholter Diebstahl unnachsichtlich mit dem Tod u. s. w. Die Inquisition verfuhr nicht so strenge und milderte im Verlaufe der Zeit sich immer mehr.

3) Weiter ist nicht zu übersehen, daß der Inquisition die Todesstrafe für Ketzerei nicht allein eigen war, sondern damals und nach-

her nach allen Ländern und Confessionen. Dieß bezeugt die Hinrichtung des Michael Servet, von dem der bekannte Reformator Buzer auf öffentlicher Kanzel zu Straßburg sagte, er verdiene wegen seiner Schrift gegen die Trinität den schmählichsten Tod, den auch Calvin ihm wirklich an langsamem Feuer zu Genf qualvoll zu Theil werden ließ. Zur Rechtfertigung dessen verfaßte dieser Reformator seine bekannte Schrift: fidelis expositio errorum M. Serveti et brevis eorum refutatio, ubi docetur, jure gladii coërcendos esse haereticos. Damit aber kein Zweifel bleibe, daß die Protestanten jener Zeit die Ketzerei mit der Todesstrafe belegt wissen wollten, schrieb der „sanfte" Melanchthon hierüber an Calvin: „Ich habe deine Schrift gelesen, worin du die schrecklichen Blasphemien Servets ausführlich widerlegt hast, und danke dafür dem Sohne Gottes, der in diesem deinem Kampf dir den Preis zuerkannt hat. Jetzt und in alle Zukunft ist dir die Kirche zum größten Danke dafür verpflichtet. Völlig stimme ich deinem Urtheile bei und behaupte, Eure Obrigkeit habe ganz nach Gerechtigkeit gehandelt, daß sie einen blasphemischen Menschen nach ordnungsgemäßer Untersuchung hinrichten ließ." Auch Theodor Beza hat eine Schrift de haereticis a magistratu civili puniendis verfaßt. Außer Servet wurden noch viele Andere z. B. Valentin Gentilis, Bolsec, Karlstadt, Grünet, Castellio, Ameaux u. s. w. durch Gefängniß, Verbannung oder Tod bestraft. Man denke an die schauderhafte Mißhandlung der Katholiken in England u. s. w. Ja, noch in unsern Tagen, den 3. April 1844 wurde in Schweden der Maler J. O. Nilson wegen „Abfalls von der lutherischen Lehre und des Uebertritts zu einer irrthümlichen Religion" (der katholischen) des Landes verwiesen und aller bürgerlichen und Erbrechte für verlustig erklärt.

4) Unter den der Inquisition Verfallenen befanden sich die sogenannten Hexen und Zauberer. Wer das Thun und Treiben dieser Leute näher untersucht hat, und weiß, daß die Protestanten in gleicher Weise wie die Katholiken in allen Ländern diese Unglücklichen behandelt haben, der sollte nicht einseitig Vorwürfe blos auf die Inquisition häufen.

5) Zudem ist nicht zu übersehen, daß das Inquisitionstribunal stets nur die Sentenz aussprach, daß der Angeklagte mehr oder wenig, ganz oder theilweise oder gar nicht der Häresie, Gotteslästerung u. s. w. schuldig sei. Niemals hat sie selbst auf Todesstrafe gelautet; aber das bestehende bürgerliche Gesetz zog im äußersten Falle diese Strafe nach sich.

6) Die spanische Inquisition wird gewöhnlich für ein Produkt der römischen Glaubensdespotie erklärt, während Herr Hefele durch eine Reihe von Nachweisungen darlegt, daß gerade die Päpste es waren,

welche diesem Institute am wenigsten geneigt waren und fast zu allen Zeiten seine Beschränkung versuchten, und Allem aufboten, wenigstens Milderungen nach mancherlei Hinsicht eintreten zu lassen. In der That, der römische Hof steht in der Geschichte der spanischen Inquisition ehrenhaft und als ein Beschützer der Verfolgten da, was er zu allen Zeiten gewesen ist.

7) Was man sonst von grausamen Folterungen und Qualen aller Art erzählt, welche die Unglücklichen haben erdulden müssen, trifft nicht allein die Inquisition, sondern alle weltliche Gerichte aller Länder, und bis in die neuern Zeiten herab. Herr Hefele weist umständlich nach, daß die Inquisitionstribunale viel vorsichtiger, schonender und rücksichtsvoller auf die einzelnen Umstände und Individuen verfahren seien als die damaligen und spätern weltlichen Gerichtshöfe in andern Ländern.

8) In gleicher Weise wird durch viele Thatsachen dargelegt, daß die Inquisition keine stets lauernde und nimmersatte Fang- und Haschanstalt gewesen sei, die auf den geringsten Verdacht hin jeden Unglücklichen gierig erfaßt und ihm ohne alles Weitere den Prozeß gemacht habe; vielmehr waren sehr viele Umständlichkeiten nöthig und viele Rücksichten zu beobachten, ehe man Einen als förmlich dem Gerichte verfallen erklären konnte.

9) Sehr treffend weist Herr Dr. Hefele die Beschuldigung zurück, daß man in dem Prozesse nicht die Wahrheit, sondern nur die Verurtheilung des Angeklagten gesucht und alle List und Tücke angewendet habe, um auch den Unschuldigsten verurtheilen zu können.

10) Auch bei der Fällung des Urtheils war die Inquisition an selten gehörig gewürdigte Vorsichten gebunden.

11) In Betreff des Vorwurfes, daß dem Angeklagen nie die Zeugen genannt wurden, die gegen ihn ausgesagt hatten, und worin man eine Aufforderung zu maaslosen Denunciationen entdeckt haben will, verhält sich die Sache ganz anders, als man sie gewöhnlich darstellt.

12) und 13) Grundlos sind gleichfalls die Beschuldigungen, daß man die Prozesse absichtlich und grausam in die Länge gezogen, und recht Viele verurtheilt habe, um große Einkünfte zu gewinnen.

14) Die schauerlichste Vorstellung macht man sich von einem sogenannten Auto da Fé (Actus fidei) d. i. einer Handlung des Glaubens, indem man dabei an nichts Anderes zu denken pflegt, als an ein ungeheures Feuer und eine colossale Schmoorpfanne, um welche die Spanier wie Cannibalen sitzen, damit sie sich etwa alle Quartal am Rösten und Braten einiger Hundert Unglücklichen ergötzen könnten. Allein dieser Akt bestand in dem geraden Gegentheil von dem, was man sich gewöhnlich darunter vorstellt; er bestand theils in der Frei-

erklärung der fälschlich Angeschuldigten, theils in der Versöhnung der Reuigen und Bußfertigen mit der Kirche; nach Beendigung dieser Akte wurden die hartnäckigen Häretiker und jene, deren Vergehen theilweise bürgerlich waren, dem weltlichen Arm übergeben. Hiemit war das Auto da Fé zu Ende und die Inquisitoren entfernten sich.

15) Wenn sich auch, wie nachgewiesen werden kann, die Zahl der Hingerichteten zu der der Begnadigten nur wie 1 zu 100 verhält, so entsetzen sich doch noch manche nicht Geschicht- sondern Roman-Schreiber über die ungeheure Menge der sogenannten „unschuldigen" Schlachtopfer der Inquisition, verschweigen aber, daß diese bei weitem nicht lauter Häretiker waren, sondern in großer Zahl auch 1) Sodomiten, die mit Thieren schändliche Unzucht getrieben, 2) solche, die in Vielweiberei lebten, was in Spanien durch das ansteckende Beispiel der Mauren häufig vorkam. 3) Auch gewöhnliche Fornication verfiel der Inquisition, wenn das Mädchen zum Falle gebracht wurde dadurch, daß der Verführer behauptete, es sei keine Sünde. Eben so 4) der Geistliche und Mönch, der sich verheirathete, sei es, daß er seinen Stand verbarg, und so ein Mädchen täuschte, oder sie dadurch hinterging, daß er auch als Geistlicher heurathen zu dürfen behauptete; nicht minder 5) die Beichtväter, welche ihre Beichttöchter verführten, 6) Geistliche, welche die Personen, mit denen sie gesündigt, abmahnten, das Vergehen zu beichten, 7) Laien, welche geistliche Funktionen übten, 8) Diakonen, welche Beicht hörten und 9) jeder, der sich fälschlich für einen Commissär der Inquisition ausgab. Ferner urtheilte die Inquisition 10) über Gotteslästerung, 11) Kirchenraub, 12) Wucher, 13) Mord und Aufruhr, wenn diese zur Inquisitionsanstalt in Verbindung standen. Auch 14) die Diener der Inquisition und ihre Vergehen, namentlich wurden solche Diener, die mit den weiblichen Gefangenen Unzucht trieben, mit dem Tode bestraft. Sogar 15) Schmuggler, endlich aber 16) eine Unzahl Hexen, Zauberer, Verfertiger von Liebestränken, trügerische Scheinheilige, und überhaupt alle, welche aus dem Aberglauben der Leute Nutzen zu ziehen suchten.

Mit Untersuchung dieser so vielen und verschiedenartigen Verbrechen hatten die spanischen Herrscher ihre Inquisition zum Theile selbst gegen den Willen der Großinquisitoren beauftragt. Und ungeachtet dieser verschiedenartigen Verbrecher weiß doch der übertreibendste Darsteller der Inquisition in Spanien (Llorente) in den 330 Jahren ihrer Existenz nur 30,000 anzugeben, die in Folge ihrer Sentenz als schuldig mit dem Tode bestraft worden seyn sollen. Wahrlich, nach der Carolina und nach andern Strafcodices dürften in jedem andern, gleich großen und bevölkerten Lande wie Spanien weit mehr innerhalb

jener Zeit wegen derselben Vergehen mit dem Tode bestraft worden seyn.

16) Allein Herr Hefele unternahm es, nebstdem noch nachzuweisen daß jene Zahl übertrieben sei.

17) Von den geringeren Strafen, welche über minder Schuldige und Reuige verhängt wurden, wird uns eine Beschreibung mitgetheilt, die all' das Falsche und Uebertriebene darlegt, was man sich in der Regel davon vorstellt. Eine Menge Personen wurden blos in geringerem Grade (de levi) verdächtig gefunden und darum nicht einmal mit Kirchenstrafen belegt. Der Sanbenito aber, den alle Verdächtigen tragen mußten, hatte nicht das Schreckliche und Entehrende an sich, wie man sich diese Sache denkt. Von jeher war es in der christlichen Kirche Sitte, daß der Büßer seine innere Reue und Zerknirschung auch äußerlich durch Buß- und Trauerkleider an den Tag legte. In Sack und Asche Buße zu thun, scheuten sich ehemals auch die größten Fürsten nicht. Die alte Kirche wie das Mittelalter haben in der Buße Erbauliches und nichts Beschimpfendes erblickt. Während jetzt Tausende nicht einmal mehr insgeheim ihre Sünden bekennen wollen, nahm man früher keinen Anstand, dieselben vor der ganzen Gemeinde zu bekennen. Kurz: Ehemals hat man nicht die Buße, sondern die Sünde für schmachvoll gehalten; in der Buße sah man das Mittel, sich von der Schande der Sünde zu reinigen. Aus diesem Gesichtspunkte fand man auch in Spanien es nicht für entehrend, wenn ein Büßer den Sanbenito, eine Verstümmelung aus Saco bendito, anlegen mußte. Der Saccus, der schon im Alten Testament Bußgewand war, wurde im Mittelalter für den Gebrauch der Reuigen eigens benedicirt oder eingesegnet und erhielt den Namen saccus benedictus oder spanisch saco bendito.

18) Man gibt vor, die Inquisition habe den Geist der spanischen Nation, die Cultur und Pflege der Wissenschaften unterdrückt, während doch laut der Geschichte gerade in jener Zeit, wo jenes Institut begann, auch die Wissenschaften in Spanien wieder aufzublühen anfingen.

Schulen und Universitäten in großer Zahl wurden damals errichtet, die Buchdruckerkunst eingeführt und insbesondere die klassischen Studien sehr eifrig betrieben; auch die schönen Wissenschaften und alle Arten der Dichtkunst belebten sich wieder, ruhmvolle Gelehrte wurden selbst aus fremden Ländern nach Spanien berufen und reichlich belohnt; auch der Adel wurde wieder für die Wissenschaft gewonnen, selbst Damen aus hohen Familien bestiegen Lehrstühle; überhaupt herrschte damals in Spanien ein unvergleichlich regeres wissenschaftliches Leben als heute. Alle Schriftsteller, welche dieses Land berühmt machten, —

die glänzendste Epoche der spanischen Literatur — umfaßt der Zeitraum vom Ende des 15. und Ende des 17. Jahrhunderts, also gerade die Zeit, in welcher die Inquisition am mächtigsten war.

Es genügt daran zu erinnern, daß in dieser Zeit die drei größten Meister der spanischen Poesie, Cervantes, Lopez de Vega und Calderon, ferner die großen Historiker, Ferdinand de Pulgar, Zurita und Mariana lebten und schrieben.

19) Schließlich darf nicht verschwiegen werden, daß gerade die größten und gebildetsten Geister Spaniens über die Inquisition auf eine Weise sich aussprachen, daß wir sehen, sie haben dieses Institut nicht für eine Schmach der Nation, sondern vielfach für eine wohlthätige Anstalt angesehen, welche Spanien vor unzähligen Irrthümern und Häresien und vor den schauderhaften Religions- und Bürgerkriegen, wie sie in allen andern Ländern Europa's vorkamen, bewahrte. Seit Aufhebung der Inquisition wüthet der Bürgerkrieg in Spanien, der in wenig Jahren weit mehr blutige Opfer kostete, als jener Gerichtshof in mehr als 300 Jahren.

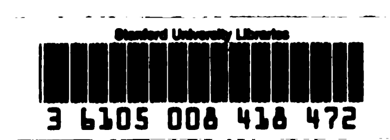
So viel zur Berichtigung der Urtheile über die spanische Inquisition, nicht zur Rechtfertigung derselben an sich.

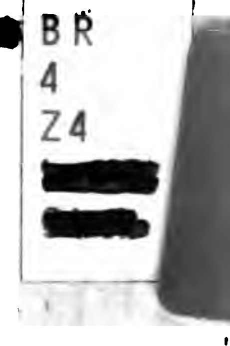
☞ Die weiteren für dieses Heft noch bestimmten Miscellen und kirchenhistorischen Nachrichten mußten wegen Mangels an Raum wegbleiben.

Inhalt des zwölften Bandes.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.


Stanford University Libraries
3 6105 008 418 472


BR
4
Z4

